Georg Siegmund

DER MENSCH VOR GOTT



1973

Sonderdruck aus „Königsteiner Studien"
18. Jahrgang 1972, Heft 2/3 und Heft 4

Der Mensch vor Gott

Kein Mensch, der einmal dazu gelangt ist, sich selbst ergriffen zu besitzen, kommt um die eherne Tatsache herum, daß er sich bei seiner Bewußtwerdung „vor"-gefunden hat. Auf Grund seiner Selbst-Ergreifung erfährt sich der Mensch zugleich in die Lage versetzt, in den andrängenden Spannungen der Lebenslagen „selbst", das heißt „bewußt", zu sich Stellung nehmen zu können.

Im lateinischen Wort für „Gegenwart" = „prae-sentia" kommt der Tatbestand des Sich-selbst-Vorfindens deutlich zum Ausdruck. Es leitet sich von „prae-esse" ab und meint in seinem ersten und ursprünglichen Sinne, „schon vor da sein". „Prae-sum" besagt also zunächst, daß ich bereits vor allem Zu-mir-selbst-Kommen in einer räumlich und zeitlich bestimmten Welt „vor-bin". Dieser Sinn des Wortes ist bald dahin erweitert, daß ich mich allen anderen voraus weiß. Indes schließt diese erweiterte Bedeutung bereits einen Vergleich mit anderen in sich.

Eines ist dem zu sich selber Kommenden klar, daß das bewußte „Ich" gar nicht hatte in der Lage gewesen sein können, sich tätig selbst zu ergreifen, da es ja eben noch nicht da war, um solches tun zu können. Der erste Anstoß zur Selbstergreifung muß von anders woher gekommen sein, von etwas, was den bewußten Selbstbesitz übersteigt und ihm zeitlich vorausliegt. Beim Vorgang des Zu-uns-selbst-Kommens erfahren wir zugleich, daß es eine in unserer Natur sich aufgeladene Spannung war, welche uns angestoßen hat, uns aus dem Schlummer einer noch latenten Möglichkeit heraus zu erheben und zu uns zu erwachen. Zwar vermögen wir den ersten Anstoß vom „Es" unserer vorgegebenen Natur nicht als aktiven Vorgang zu erfahren, sondern ihn nur passiv zu erleiden. Lediglich in unserer denkenden Besinnung vermögen wir ihn uns rück-läufig zu re-konstruieren, nämlich von einer Folge-Wirkung her, daß er uns eben zu uns selbst gebracht hat. Der Vorgang in sich, wie aus der Nacht des Vorbewußten das Ich über die Dumpfheit anhebender Bewußtseinsdämmerung schließlich zu klarem Selbstbewußtsein erwacht, bleibt uns immer geheimnisvoll. In diesem Vorgang erfolgt jener geheimnisvolle Umschlag, daß ein vom Untergrund her passives Getriebensein etwas in seiner Seinsart ganz Neues zur Folge hat, eben die über sich selbst verfügende Selbst-Habe und damit die Ermöglichungsgewalt, von uns aus als eigenem Geschehensgrund eigenwillige Handlungsreihen zu beginnen.

Das große Ur-Erlebnis des Menschen ist das Erwachen zu sich selbst; es kann nur unmittelbar erlebt werden, ohne daß es auf andere Erlebnisse zurückgeführt

werden könnte, liegt ihm ja doch nichts an Erleben voraus. Damit ist freilich nicht ausgeschlossen, sondern im Gegenteil vorausgesetzt, daß ihm etwas an Sein vorausliegt.

Das Ur-Erlebnis ist von tiefster Eindrucksmächtigkeit: Das sich im ersten Lichtstrahl des Bewußtseins auffangende Ich kann gar nicht anders als hingenommen sein vom Stupor des Überraschtseins. Zu seiner großen Verwunderung ist sich der Mensch so gegeben, daß er zu sich „Ich" sagen kann, wie er zugleich die Welt des Nicht-Ich vor sich ausgebreitet gewahrt.

Was sich Morgen für Morgen wiederholt, daß sich ein Mensch die Augen reibt und zu seinem Überraschtsein sich und die Welt wieder vorfindet, ist in Tausende von Parzellen zerstückt das große Ur-Erlebnis. Mag in dem aufdämmernden Licht noch vieles im Dunkeln verbleiben; eben diese Dunkelheiten reizen dazu an, weitere Aufhellung anzustreben. Daß aus dem Wolkenmeer der Dämmerung überhaupt etwas in die Klarheit des Lichtes aufgetaucht ist, macht das Überraschende des Ur-Erlebnisses aus. Welt und eigenes Dasein haben sich dem Staunenden ohne eigenes Zutun von selbst enthüllt. Sie werden ihm gegeben, ohne von ihm erzeugt zu sein. In dem uranfänglichen Staunen drückt sich die Besonderheit der menschlichen Daseinslage deutlich aus; sie besteht darin, daß der Mensch nicht nur einfach „an sich" da ist, sondern zugleich „für sich" ist und sich damit auch zu sich zu verhalten vermag.

Kann der Mensch zunächst gar nicht anders, als sich von dem Gegebenen gefangennehmen zu lassen, so verschwistert sich bei ihm mit dem anfänglichen Staunen eine unausgesprochene Dankbarkeit dafür, daß sich überhaupt etwas zeigt. Muß sich auch das erste anhebende Licht immer wieder aus sich zuziehenden Vernebelungen durchringen, so ist der sich bald mehrende Drang nach immer mehr Klarheit lange durch die Ehrfurcht und Dankbarkeit gegenüber dem Vorgegebenen gehalten und damit vor vorwitziger Grenzüberschreitung geschützt. Es stellt schon eine nachträgliche Verkehrung der ursprünglichen Ordnung dar, wenn sich die Ehrfurcht vor dem Geheimnis des Vor-Gefundenen zersetzt und das Streben nach Weitung der Wachheitszone ausartet in die Lüsternheit, alles um jeden Preis umzudrehen und ans Licht zu zerren. Ist einmal die ehrfürchtige Scheu, von dem das anfängliche Staunen gehalten ist, beiseitegeschoben und in Frivolität als naive Kindlichkeit verworfen, so giert eine wollüstige Neugier und Selbstsucht danach, sich als alles anders beurteilende und wertende Instanz zu überheben, um alles zur eigenen Verfügung zu zwingen.

Das Staunen steht nicht nur am Anfang; es behält seinen Platz, weil das Erhellen von Dunkelheiten bis ins Unendliche fortgesetzt werden kann. Beim Vorgang der Enthüllung von Ich und Welt werden jeweils nur einzelne Vorhänge weggezogen, einzelne Seiten vom eigenen Selbst wie von der Welt ins Licht gestellt, wobei sich natürlicherweise — solange nicht die anfängliche Grundhaltung verdrängt wird, — das Erstaunen immer wieder einstellt.

Alle philosophischen Bemühungen der verschiedenen Formen von „Idealismus", die Sicht auf die vorgegebene menschliche Natur abzublenden, um beim geistigen Selbstbewußtsein des Menschen anzusetzen, es zum eigentlichen „Ausgang" nicht nur des Denkens, sondern des ganzen Mensch-Seins und Welt-Habens zu erheben, aus ihm ein „principium", eine „arche", ein sachlich Erstes zu machen, und durch eigene geistige „Tat" das Sein zu be-„gründen", kommen hoffnungslos zu spät und werden in ihrer Anmaßung durch alle zufälligen Trivialitäten des Alltags als lächerlich entlarvt.

Nur weil dem längst vorher daseienden Menschen nachträglich in seiner Bildungsgeschichte eine Freiheit zuwächst, vermag er im nachhinein seine eigene Existenz zu bejahen oder zu verneinen. Zu der dem Menschen eigenen Freiheit gehört wesenhaft das Offensein eines Sich-Entscheiden-Könnens zwischen zwei Gegensätzen. Der zu sich gekommene Mensch kann nachträglich zu seinem Leben Ja sagen und es in eigener Führung übernehmen, wie er es auch ablehnen kann, sei es in einem harten trotzigen Nein einer inneren Weigerung, sei es aus Mangel an Lebensmut, so daß er sich ob einer Verzweiflung in einer Sackgasse des Lebens keinen Rat mehr weiß und das Leben wegwirft.

Von den Stoikern und ihren Nachbetern ist der Mensch immer wieder ob seiner Freiheit gepriesen worden; er sei das einzige Wesen auf unserer Erde, dem es „frei"-stehe, sich — wann es ihm beliebt — selbst einen „Ausgang" aus dieser Welt zu bereiten. In der Tat vermag kein Tier im menschlichen Sinne „Selbst-Mord" zu begehen. Wohl können sich Tiere für die Erhaltung ihrer Jungen aufopfern, wohl können sie — etwa in innerer Verstörung nach dem Tode ihres Herrn, an den sie affektiv gebunden waren, von Unlust befallen, jede weitere Zu-sich-Nahme von Nahrung verweigern und infolgedessen „ein-gehen". Solches Verhalten darf indes nicht auf eine Stufe mit menschlicher Selbsttötung gesetzt werden.

In Wirklichkeit jedoch sind die meisten Selbstmorde in keiner Weise Erweise von freier Selbstherrlichkeit, sondern Folge einer inneren Verdüsterung, welcher Menschen oft fast wehrlos erliegen. Es war lediglich der „Übermensch" Kirillow in Dostojewskijs Roman „Die Dämonen", der sich für verpflichtet hielt, seine absolute Selbstherrlichkeit durch Selbsttötung unter Beweis zu stellen, um dadurch „Gott" zu werden. Seine großsprecherische Behauptung, der erste zu sein, der sich nicht aus Angst, sondern aus purem Freiheitswillen erschießt und sich damit zu Gott macht, wendet sich durch die Tat gegen ihn selbst: Was für ein Gott ist doch dieser schrecklich entstellte Erschossene! Auch ihm war es so wenig wie anderen Menschen gegönnt gewesen, in vorgängiger „Freiheit" sein eigenes Leben zu „gründen". Er hatte es wie alle anderen Menschen einfach vorgefunden und vermochte es durch Hand-an-sich-Legen nur zu zerstören.

Nur mit innerem Erschauern vermögen Unbefangene den Bericht von der Selbstzerstörung eines individualistischen „Übermenschen", der sich aus aller

Bindung gelöst und auf sich selbst gestellt hat, zu vernehmen. Ihnen muß dieser höchste „Beweis" menschlicher Freiheit als sinnlose Zerstörung dessen erscheinen, was der Mensch nicht selbst aufgebaut hat und zu dessen Zerstörung er auch kein Recht besitzt. Allen, die sich die ursprüngliche Scheu und Ehrfurcht vor dem Leben und seiner Quelle, aus der sie hervorgegangen sind, bewahrt haben, muß sich der Verdacht aufdrängen, daß das Attentat auf die physische Existenz den Menschen gar nicht „ver-nichtet", daß das „Ewige im Menschen" davon gar nicht getroffen werden kann und der „Selbst-Mörder" nach seiner wahnwitzigen Zerstörungstat in jähem Erschrecken feststellen muß, daß ihm keine Macht über das „Ewige" in ihm gegeben war.

Wenn sich alle die, welche von der Selbsttötung eines „Übermenschen" hören, in ihrer „Menschlichkeit" getroffen fühlen und sich ihnen unwillkürlich die Frage auf die Lippen drängt, ob hier nicht ein unerhörter Frevel geschehen sei, der nicht hätte geschehen dürfen, so stellt dieses Erschauern eine Regung jener ehrfürchtigen Scheu dar, welche seit langem den Namen „religio" trägt und von einer geheimnisvollen inneren Bindung weiß, durch die der Mensch an Grenzen gebunden ist, die er nicht überschreiten darf. Sie steht einmal im Banne einer Lebensbejahung, zu der ihn das Drängen der eigenen Natur antreibt; sie ist dann weiter bestätigt und bestärkt durch die Tradition und Sitte jener Sippe und Menschengruppe, in die der einzelne hineingeboren ist. Ihr schließt er sich im Zuge der menschlichen Bildung so an, daß eine Entscheidung gegen diese geistigen Mächte eine außergewöhnliche Tat darstellen würde.

Solange Angehörige von Völkern mit einer starken naturhaften Lebensbejahung sittlichen Halt an einer Sippengemeinschaft bewahren, befällt sie kaum einmal eine Versuchung zur Selbsttötung. Erst wenn sich in einer Gemeinschaft Zersetzungserscheinungen einstellen und sich damit das haltende Band lockert, beginnt das am Menschen zu fressen, was wir „Lebens-Ekel" (taedium vitae) nennen. Er untergräbt den natürlichen Lebenswillen und weckt den Wunsch, die unerträglich dünkende Last des eigenen Lebens abzuwerfen. Doch müssen solche aus der Gemeinschaft Herausgefallene, die sich auf sich selbst zurückgeworfen finden, bald innewerden, daß eine innere Instanz ihrem Wunsch entgegentritt. Damit setzt im Inneren eines so in Frage gestellten Menschen ein urpersönliches Ringen ein, an dessen Ende eine persönlich gefällte Entscheidung steht, sei es ein Ja, sei es ein Nein zum Leben.

Wohl das älteste Zeugnis aus der Geschichte der Menschheit für eine solche Versuchungsgeschichte enthält ein viertausend Jahre alter ägyptischer Papyrus, dessen Verfasser erst nach beschreibenden Bildern und Worten suchen mußte, um das erstmals Erfahrene in Wort zu fassen*.

* S. H. Jacobsohn, Das Gespräch eines Lebensmüden mit seinem Ba, in: Zeitlose Dokumente der Seele, hg. v. C. A. Maier 1952 und: Georg Siegmund, Sein oder Nichtsein. Die Frage des Selbstmordes. 2. Aufl. 1970

In seinem „Herzen" stieß der lebensmüde Ägypter auf einen, der sich seinem Todeswunsche entschieden widersetzte. Von diesem, seinem „Ba", angesprochen, fühlte sich der von der Verzweiflungsflut Bedrohte überrascht und geehrt. So läßt er sich mit seinem „Ba", vor dessen Erhabenheit er erbebt, zu dem er sich doch wie zu einem Bruder hingezogen fühlt, in ein Gespräch ein und muß dabei erfahren, daß sein „Ba" seinem resignierten Vorhaben, das Spiel ganz aufzugeben, entschieden widersteht. Es wird ihm dabei deutlich, daß dieser Widerstand von einer Ebene ausgeht, die über das Auf und Ab seiner Gefühlswallungen hinausliegt. Etwas in seinem Inneren und doch etwas ihm schlechthin Überlegenes setzt sich dem in ihm aufgestiegenen Todeswunsch entgegen.

Wir haben hier ein in seiner Art einmaliges Dokument aus uralter Zeit für eine Gewissensregung persönlicher Art. Dieses innere „Mit-Wissen" („con-scientia") um eine vorgegebene Ordnung, die verpflichtet — wofür aber noch eine geprägte Wortbezeichnung aussteht—, stellt mit ihren unerbittlichen Forderungen eine Instanz dar, die allem wehleidigen Wollen und Möchten überlegen ist. Freilich ist ihre Stimme nicht so laut und klar, daß sie ohne weiteres verständlich wäre. Vielmehr muß sie erst in mühsamer Besinnung aus bloß dumpfem Andrängen zu bewußter Klärung gebracht werden, wobei das Ringen um sprachlichen Ausdruck von dem Willen zeugt, sich dieser Regung zu stellen und ihre Forderung zu vernehmen.

Dies zu erreichen, ist die persönliche Mit-Tätigkeit unerläßlich; eben diese wird durch die zum Bewußtsein kommenden Spannungen herausgefordert. Wer sich nicht dazu aufrafft, geistig weiter erwachend dieser Inneninstanz zu begegnen, mit ihr in ein Gespräch einzutreten und sich von ihr belehren zu lassen, steht in Gefahr, dem Andrang vorgeistiger Affekte zu erliegen, den Mut zum Leben zu verlieren und schließlich in Verdüsterung Hand an sich zu legen.

Weit davon entfernt, Zeugnis für eine volle menschliche Freiheit zu sein, zeugen die meisten Selbsttötungen vielmehr von einer Überrumpelung durch dunkle niederdrückende Mächte im eigenen Inneren. Mag es sich hierbei auch um ein Tun handeln, dem man Freiheit nicht absprechen kann, so handelt es sich doch nicht um eine positive, aus der Fülle kommende Freiheit, sondern um eine negative Freiheit, bei der das Sichtfeld auf einen Punkt eingeengt ist. In der Dämmerung geistiger Benommenheit wird er allein angestiert, so daß noch vorhandene Auswege aus der Not nicht mehr wahrgenommen werden und der Verzweifelte schließlich der äußersten Vernichtungstat verfällt.

Wir stoßen hier auf ein Wesensmerkmal der menschlichen Existenzlage, das in bisherigen Analysen der menschlichen Existenz zu kurz gekommen ist. Verführt durch die Schlagworte „Autonomie" und „Selbstherrlichkeit" glaubte man — genannt sei hier nur Sartre — dem Menschen eine in jedem Augenblick unumschränkte Freiheit eigener Selbstbestimmung zusprechen zu sollen, eine Freiheit,

wie man sie früher nur Gott zugeschrieben hatte. Ein nüchterner Blick auf die *wirkliche Existenzlage* des Menschen besagt indes etwas ganz anderes. Der Mensch besitzt keine Freiheit aus eigenen Gnaden, sondern nur ermächtigt durch eine ihm vorgegebene Natur. Das gradweise Zu-sich-Kommen hebt vom Nullpunkt einer völligen Vorbewußtheit an. Erst durch Anstöße von außen und dem eigenen nichtbewußten Innern gewinnt der Mensch in Selbstergreifung eine gewisse, aber immer eingeschränkte Freiheit zur Selbstbestimmung, die von absoluter Freiheit weit absteht.

Nur auf der Höhe eines so vermittelten Wach-Seins erreichen wir einen Selbstbesitz, der zu Eigenentscheidungen hinreicht, die wir nicht bald nachher als affektiv fehl-geleitete Kurzschlußhandlungen zu bereuen haben, sondern auch später noch als unsere eigenen vertreten können. Doch bleibt es dabei, daß uns jene Freiheit nur eignet in der Kraft einer uns von der Natur zur Verfügung gestellten Wachheit. In regelmäßigen Rhythmen entzieht uns die Natur die freie Selbstverfügung und nötigt uns in den Schlaf, in dem sich die uns zur Verfügung gestellte Kraft von dem Naturgrund hier erneuern muß, damit wir von neuem wach und frei sein können.

Für die Bildung eines voll menschlichen Selbstbewußtseins ist eine immer wiederkehrende Kontaktnahme mit anderen Menschen unerläßlich. Im Unterschied zum Tier wird das Menschenjunge vorzeitig geboren, der Mutter biologisch noch unreif in die Arme gelegt, damit sich diese um das Kind sorge, durch Betreuen und Liebe menschliche Regungen zum Erwachen bringe. Als erstes und entscheidendes Zeichen für einen hergestellten Kontakt gilt mit Recht das Lächeln des Säuglings. Der Streit, ob wir es bei dem anfänglichen Lächeln mit einem Instinkt zu tun haben, ist belanglos. Daß es etwas spezifisch Menschliches ist, ergibt sich deutlich genug aus der Tatsache, daß kein Tier lächeln oder lachen kann.

Es ist wirklich ein erster und entscheidender Erfolg der mütterlichen Bemühung um ihr Kind, wenn es ihr gelungen ist, ihr Kind dazu zu bringen, daß es sie anlächelt. Wie wichtige Indizien Lachen und Lächeln für das Vorhandensein eines spezifisch menschlichen Seelenlebens sind, wird uns an Kontrasterfahrungen deutlich, wo die normale Kontaktnahme fehlte und eine spezifisch menschliche Weckung ausblieb. So bei „Wolfskindern", das heißt bei jenen Kindern, die von Tieren — nicht bloß von Wölfen — aufgezogen wurden und erst nachträglich wieder in die Gesellschaft von Menschen zurückgeholt wurden. In den meisten der beobachteten Fällen war das Optimum der Zeit für Weckung und Ausbildung eines menschlichen Bewußtseins so weit überschritten, daß eine vollmenschliche Weckung nicht mehr gelang. Solche Kinder waren nicht dazu zu bringen, zu lachen oder zu lächeln, wie sie auch höchstens einige erste Worte zu sprechen erlernten, doch nie so, daß sie wie andere Menschen zu reden vermochten. Solchen vielfach verbürgten Erfahrungen ist zu entnehmen, daß für die menschliche

Ich-Bildung ein durch Jahre hindurch wirkender Kontakt mit anderen unerläßlich ist*.

Erst im Zuge einer langjährigen Bildung durch sich immer wiederholende Begegnung und auch Entgegensetzung mit anderen, insbesondere mit bereits voll erwachten Mit-Menschen kann die Formung des Gewissens als des Zentralsten im Menschen erfolgen. Zum vollen Menschwerden und Menschsein gehört eine sich durch lange Jahre hinziehende Einwirkung von „anderen" auf den werdenden Menschen, „Erziehung" genannt, wie eine dadurch angeregte und angeleitete Selbstformierung, „Selbsterziehung" genannt. Das Hören, Hinhören auf andere, das sich mit ihnen in Verbindung-Setzen wie wiederum Sich-Absetzen und Sich-Zurückziehen auf sich selbst sind für die menschliche Bildungsgeschichte so notwendig, daß Mängel in der persönlichen Bildungsgeschichte entsprechende Mängel in der Struktur der darin gebildeten menschlichen Persönlichkeit zur Folge haben.

Der „Andere" ist es, durch den das Ich sowohl Erweckung wie auch Eingrenzung erfährt. Am Anderen mit seinem Eigenwillen und seinen Eigenforderungen werden dem sich findenden Ich Grenzen nicht nur physischer, sondern auch moralischer Art offenkundig. Das zu sich kommende Ich hat dabei zu lernen, diese Grenzen zu respektieren.

So gehört denn in die Bildungsgeschichte des Menschen zu voller Selbstbewußtheit nicht nur der liebende Kontakt mit den „Anderen", sondern ebenso der streitende Kontakt mit ihnen. So unerfreulich der Anblick von streitenden Kindern für „wohlerzogene" Erwachsene sein mag, so sehr sie sich von solcher „Ungezogenheit" angewidert fühlen mögen, für die Werdegeschichte der einzelnen Persönlichkeit ist die streitende Auseinandersetzung unerläßlich. Da Menschen ohne einander nicht zu leben vermögen, anderseits aber sich ihre Interessen kreuzen, Spielzeuge wie Gebrauchsgegenstände nicht zugleich von mehreren gebraucht werden können, ist das In-Streit-Geraten nicht zu vermeiden, wobei es für die Bildung wichtig ist, daß dabei dem einzelnen seine Rechte wie seine Pflichten aufgehen. Dabei handelt es sich nicht bloß um ein Abschleifen der einzelnen Egoismen, um dabei zu einer Art eines pragmatistischen Kompromisses zu kommen, wobei man „um des lieben Friedens willen" auf allen Seiten gewisse Zugeständnisse macht. Vielmehr geht es dabei um Einsicht in „Rechte", wie darum, daß es „Recht" schlechthin gibt, absolutes Recht, das auch dann Recht bleibt, wenn die Möglichkeit fehlt, es einzufordern.

Jede eigenwillige Rechtsverletzung des Einen setzt beim Anderen eine innere Verwundung. Oft wird der einzelne nachträglich einsehen müssen, daß sein starrsinniges Beharren auf seinem „Recht" ein Irrtum und ein verhängnisvoller

* Vgl. hierzu: Georg Siegmund, Die Voraussetzungen menschlicher Bildung, in: Scholastik 30. Jg. 1955 S. 73—93

Fehler war. Doch eben solche Einsicht erweicht nicht Recht, relativiert nicht seine Absolutheit, sondern setzt sie voraus. Im Menschenleben gibt es kein stärkeres inneres Verletztsein als das Verletztsein durch das Widerfahrnis von Unrecht. Daß einzelne Rechte wie Pflichten haben, ist eine grundlegende allgemeinmenschliche Erfahrung und bildet die moralische Grundlage für jede wirklich menschliche Gemeinschaft.

Unvermeidbar sind dabei Erfahrungen von Schuld. Es mag geschehen, daß sich ein einzelner bei seinem Tun unbeobachtet glaubt und meint, seine egoistischen Wünsche ungestraft erfüllen und dabei die Rechte der Anderen, die nicht gegenwärtig sind, verletzen zu dürfen. Wider alles Erwarten aber gewahrt er, daß er doch beobachtet wird. So fühlt er sich „ertappt", „erwischt". Dadurch wird er „beschämt"; seine moralische Selbstachtung erfährt dadurch einen schweren Schlag. Dem Ertappten ist zumute, als ob ein geschwellter Luftballon angestochen wäre und die Luft mit einem Schlage entwiche. „Beschämt" fühlt er sich in Grenzen gewiesen; sein überquellendes Selbstbewußtsein ist „geplatzt"; er ist „niedergedrückt". Solche „Beschämungen" sind wichtige unerläßliche Erfahrungen, die in die Bildung einer moralischen Persönlichkeit eingehen.

Längst bevor sich das Gewissen zu ersten bewußten Regungen durchringt, ist es vorhanden und wirksam. Es ist eine „Mit-Gift" der menschlichen Natur, das Zentralste im Wesen des Menschen; es ist dem in den Zeitlauf gesetzten Menschen ein innerer Kompaß, ihm mit auf den Lebensweg gegeben, um das Wesens-Werden in die rechte Bahn zu lenken und darin zu erhalten. Es ist unzulänglich, nur dem geistig voll erwachten Menschen „Gewissen" zusprechen zu wollen.

Die heutige Verhaltensforschung, welche das Verhalten von Tieren mit dem des Menschen in Vergleich setzt, geht den biologischen Grundlagen des Gewissens nach. Sie erblickt diese Grundlagen in den „angeborenen auslösenden Mechanismen", welche auch bei den Tieren ihr soziales Leben regeln. Zu ihnen gehören Antriebe wie Hemmungen. Sie bilden eine Art „Sittenkodex" auf biologischer Ebene, der sich beim Menschen zu echter Sittlichkeit emporhebt. Von diesen „angeborenen auslösenden Mechanismen" sagt ein heutiger Verhaltensforscher: „Sie sind die göttliche Stimme in uns, das Sokratische ‚Daimonion', sie sind das unverrückbar angeborene, rational nicht begründbare und daher auch nicht zersetzbare Fundament unseres Gewissens . . . gerade im Angeborenen, nicht Erlernbaren und nicht vernünftig Lenkbaren sehen wir eine unmittelbarere Gabe des Schöpfers an sein Geschöpf als in der so lange zu Unrecht überschätzten Ratio und allem Erlernten und Erlernbaren"*.

* Paul Leyhausen, in: K. Lorenz u. P. Leyhausen, Antriebe tierischen und menschlichen Verhaltens. Gesammelte Abhandlungen. München 1969 S. 65

Schon der Hirnforscher Constantin von Monakow* hatte richtig gesehen, als er die „Syneidesis" als „biologisches Gewissen" bezeichnete, das vom ersten Beginn des menschlichen Werdegangs an wirksam ist. Als vorfühlendes, anreizendes, regulierendes Innenorgan begleitet es jeden einzelnen Menschen durch die verschiedenen Lebensstadien in die unabsehbare und unsichere Zukunft hinein; seine Anstöße geraten mit dem wirklichen Verhalten in Spannung, deren Drängen dazu führt, daß sich der Mensch bewußt selbst ergreift, um das Steuer zur Berichtigung des gefährdeten Kurses in die Hand zu nehmen. Fast alle anfänglichen Bewußtseinsvorgänge sind dieser Art: Etwas Erspürtes, in eine bestimmte Richtung Weisendes widerstrebt einer schon eingenommenen Haltung und getätigtem Verhalten. Noch täppisch und seiner selbst unsicher sieht sich das eben aus seinem Schlummer erwachte Ich aufgerufen, Schiedsrichter in dem Streit von Regung und Gegenregung zu werden. Bedrängt von Strebungen, die nach Erfüllung auslangen, ist das unbewußte wie das zum Bewußtsein kommende Selbst darauf aus, Strebenserfüllungen mit sie anzeigenden positiven Gefühlsregungen zu erreichen. Lust, Freude, Glück sind die subjektiven Reaktionserlebnisse auf die Strebungserfolge, wie umgekehrt Mißbehagen, Trauer, Ärger, Gefühlsanzeiger für Mißerfolge sind. Schon in den biologischen Direktiven, die ins Bewußtsein drängen, das Ich zur Mittätigkeit auffordern, es gar mitreißen und es auch warnend zurückhalten wollen, ist das wirksam, was den biologischen Grundstock des Gewissens ausmacht. Im Zuge der menschlichen Reifung wächst es zum persönlichen Gewissen heran.

Wenn auch nicht unmittelbar greifbar, sondern nur aus den Wirkungen erschließbar, ist offensichtlich im Menschen von allem Anfang an eine biologische Direktivkraft in Tätigkeit, welche zunächst die Formbildung vorantreibt und ihren richtigen Gang bewacht. Nachträglich vermögen wir bei sorgfältiger Beobachtung gelegentlich festzustellen, wie diese Kraft regulierend eingegriffen und eine auf Abwege geratene Entwicklung wieder in die rechte Bahn zurückgebracht hat. Die ersten, in ihrer Bedeutung meist nicht recht gewürdigten Reaktionserlebnisse des biologischen Gewissens sind Wohlgestimmtheit wie Mißstimmung. Sie wollen anzeigen, ob im Grunde Ordnung oder Unordnung herrscht.

Eben Monakow hat den Finger auf die viel verkannte Tatsache gelegt, daß in jedem Lebewesen, schon vor Differenzierung des Nervengewebes und vor Beginn einer ausgesprochenen Organaufteilung „eine Art psychischer d. h. auf vitale Leistungen und Ziele eingestellter Kompaß" am Werke ist, „welcher unter Berücksichtigung und temporärer Betonung der generellen Ziele des Lebens (Sicherung, Mehrung, Plastizität, Perfektion des Geschlechtes usw.) bei jeder latenten

* Constantin von Monakow, Gehirn und Gewissen. 1950. Die Syneidesis als biologisches Gewissen S. 233-279

oder manifesten Kollision" zwischen den Urtendenzen und Augenblicksimpulsen „den Ausschlag und Anstoß zur Verwirklichung der besonderen für das persönliche Gedeihen im erlebten Moment optimalen physiologischen resp. biologischen Akte angibt" (243).

Ohne uns hier auf Monakows Frage, ob und inwieweit das biologische Gewissen im „Gehirn" verankert ist, einzulassen, ist seine Wirksamkeit in der Lebensleitung zu fassen, mithin sein Vorhandensein nicht zu bestreiten. Von vornherein kommt ihm ein naturhaftes Wächteramt zu; aus seiner Bewußtseinslatenz erhebt es sich über diffuse Gefühle mehr und mehr ins Bewußtsein, durchdringt das Gemüt und führt über diese Brücke zum bewußten Gewissenserlebnis.

Schon im vitalen Bereich registriert die Syneidesis jeden schädlichen Abweg mit einer Art organismischer „Reue", die sich in Störungen des Lebensnervensystems und der vegetativen Lebensfunktionen wie Herztätigkeit, Verdauung und Atmung, vor allem aber in Schlafstörungen kundtut. Sie sendet damit Signale, die zu Änderungen auffordern. Wie dieser stets wachsame Organposten, der schon die Ausrichtung der Formbildung (Morphogenese) bewachte, über erste anhebende Gefühlsregungen schließlich in die Helle des Bewußtseins eintritt und in Gewissenserlebnissen präsent wird, stellt „das größte, unserer Auto-Analyse ewig verborgen bleibende Rätsel dar" (Monakow 247). Nichtsdestoweniger ist es eine Tat-Sache, die von keinem zuspätkommenden idealistischen Ansatz unterschlagen werden darf.

Aufmerksame Eltern und Erzieher werden immer wieder davon überrascht, wie früh sich bei Kleinkindern erste Gewissensregungen feststellen lassen. Allererste „Gewissenskonflikte" sind sehr kurz und scheinen rasch vergessen; indes lassen sich mit der Zeit ihre Nachwirkungen immer deutlicher fassen.

Ist das Gewissen das Zentralste im Menschen, sein eigentlicher Wesenskern, so stellt es zugleich die Ausgangsbasis dar, von der der Mensch zu Gott aufsteigt. Freilich ist eben diese Ausgangsbasis keineswegs bei allen Menschen schematisch gleich. So verschieden jede Einzelgeschichte eines Menschen von allen anderen ist, so verschiedenartig gebildet sind auch die einzelnen Gewissen. Ein Gewissen kann gebildet, aber auch verbildet sein. Ein Gewissen kann aufmerksam und zart, aber auch roh und verhärtet sein. Ein Gewissen kann offen und aufnahmewillig, aber auch verschlossen und selbstsüchtig sein. Wie ein Mensch sein ganzes Leben nach einem fein ausgebildeten Gewissen auszurichten vermag, so kann ein anderer über sein Gewissen hinwegleben, so daß es ihn — etwa in Ausnahmestunden seines Lebens, wenn alle bisherigen Halte brechen — von hinten anfallen muß, um sich überhaupt noch Gehör zu verschaffen.

Stellt das Gewissen den Ansatz dar, von dem her des Menschen Anweg zu Gott hin ausgeht, ist weiterhin eben dieses Gewissen das Allerpersönlichste, das ganz verschieden gebildet sein kann, so wird von hier aus schon verständlich, daß sich der eine Mensch Gott gegenüber verschließen kann, wie sich der andere ihm

zu öffnen vermag. Dabei ist es wichtig, im Auge zu behalten, daß die Ausbildung des Gewissens keineswegs mit der Verstandsausbildung gleichlaufen muß, sondern beider Wege auseinander, ja in gewisser Hinsicht sogar gegeneinander laufen können. So kann es geschehen, daß eine virtuose Ausbildung des Verstandes mit seinem Einsatz dazu dienen soll, die Anrufe des Gewissens abzudrängen und zu übertönen. Innerlich verschlossene Menschen haben sich geradezu einen inneren Panzer angelegt, der sie vor den Anrufen ihres Gewissens abschirmen soll. Hartnäckig weigern sie sich, den Stimmen ihres „Ba" Gehör zu schenken.

Eine solche Weigerung kann schließlich dazu führen, daß die Eindrucksmächtigkeit der ersten grundlegenden Seinseinsichten, die sich bereits im Kinde mit einer intuitiven Sicherheit einstellen, wieder abgedrängt werden. Das Kind steht durchaus metaphysischen Einsichten offen. Noch kann das Kind ganz in sein Spielen versenkt erscheinen, innerlich kann es ganz mit Welt und Umwelt geeint sein, noch vermag es dabei ganz im Augenblick des Gegenwärtigen aufzugehen, und doch genügt schon ein geringfügiger Stoß, es aus dieser natürlichen Einung herauszustoßen. Bereits ein von einem Erwachsenen hingeworfenes Wort, das auf Altern und Vergänglichkeit des menschlichen Lebens hinweist — eine für alte Leute oft zur Gewohnheit gewordene Phrase — kann ein Kind, das diese „banale" Alltagswahrheit zum ersten Male bedenkt, tief beeindrucken, geradezu erschrecken und aufrütteln. Dabei überkommt das Kind ein erstes ahnungsbanges Begreifen der eigenen Vergänglichkeit; es löst hilfloses Grauen in ihm aus.

Mit großen entsetzten Augen schaut dann das Kind jenen Erwachsenen an, der die altkluge Äußerung getan hat. Bislang getragen vom Strom des Augenblickserlebens und darin versunken, taucht nun das Ich daraus auf und sondert sich davon als ein Eigenes ab. Damit wird es zu einer umfassenden Reflexion auf das gesamte Leben des eigenen Ich angeregt; das ganze Leben des Ich, das schon vergangene und erfahrene wie das noch unausgefüllt zukünftige, wird als „das" Leben des eigenen Selbst zu einer Einheit zusammengefaßt, als das eigene „Sein" begriffen und zugleich ahnungsbang seine Vergänglichkeit miterfaßt. Diese Einsicht, der noch die Möglichkeit abgeht, sich in Worten zum Ausdruck zu bringen, löst hilfloses Grauen aus, eine erste existentielle „Ur-Angst". Bisher war das unmittelbar naiv gelebte und unreflektierte Leben in der Umwelt von Menschen und Dingen „beheimatet" gewesen; darin hatte es seine Wurzeln, war davon getragen und darin gesichert. Nun aber ist es durch die umfassende Reflexion als Ganzheit gefaßt und aus der selbstverständlich scheinenden Beheimatung herausgerissen, wird fragwürdig und als eines letzten Haltes in der bekannten Umwelt entbehrend erkannt. Daher eben das hilflose Grauen bei dem Gedanken drohender Persönlichkeitsvernichtung, gegen die es keine Stütze in der bisher als Heimat erfahrenen Umwelt gibt. Die „Angst", die das Kind überfällt, ist die naturgemäße Gefühlsreaktion auf das erste Aufblitzen einer Einsicht in das eigene Kreatur-Sein.

Freilich werden die ersten Weckungserlebnisse von Kindern wieder schnell vergessen, ähnlich wie bei Kindern ein augenblickliches Leid, das bitterliches Weinen auslöst, wieder rasch in ausgelassene Heiterkeit umschlagen kann. Trotz solchen Gefühlsumschlages ist eine erste Versehrung des uranfänglich heilen Menschen gesetzt, eine Versehrung, die keineswegs mehr eine bloß biologische Versehrung ist, sondern eine ausgesprochen geistige Wesens-Verletzung, die schon beim Kinde begleitet ist von einer Fülle von Gedankengängen, die ganz natürlich ablaufen, ohne aus dem Strom einheitlichen Erlebens herausgelöst werden zu können. Mit einer erstaunlichen Hellsichtigkeit werden darin vollzogen umfassende Reflexionen, Gedanken und Schlüsse, die wegen ihrer intuitiven Unmittelbarkeit ihrer selbst ganz sicher sind, viel sicherer als die Schlüsse einer nachträglichen Reflexion, die daran geht, das einheitlich ineinander Verflochtene voneinander zu sondern.

Eindrucksvoll hat Jean-Paul Sartre in dem Bericht und der Zergliederung seiner eigenen Kindheit das Aufbrechen der metaphysischen Tiefe des eigenen Selbst geschildert. Obwohl das Kind das vergötterte Idol der Familie war, klug genug, aus bloßer Schauspielerei tugendhaft zu sein, obwohl die Großen diesem Kind sorgfältig die Sicht auf den Tod hin abgedichtet hatten, waren Andeutungen des Todes durch die Ritzen der Abdichtung zum Kinde hin durchgedrungen, um es aufs tiefste zu erschüttern. Vergeblich war der Versuch geblieben, vom Knaben das Bild des Todes fernzuhalten, vergeblich hatte man ihm das Sterben von Angehörigen zu verschleiern versucht. Diese Taktik hatte nur zur Folge gehabt, daß ihm der unheimliche Todesgedanke nachstieg und ihn besonders in den Nächten überfiel. Die innere Versehrung des Knaben durch den Todesgedanken war so groß, daß der erwachsene Sartre in Rückerinnerung daran von einer „authentischen Neurose" spricht.

In seinem Selbstbericht steht: „Als ich sieben Jahre alt war, begegnete ich dem wirklichen Tod, dem mit dem Totenschädel, allenthalben, nicht nur auf den Friedhöfen. Was war er mir? Eine Person und eine Bedrohung. Die Person war verrückt, und mit der Bedrohung verhielt es sich folgendermaßen: überall konnten sich am hellichten Tag schattige Mäuler öffnen, bei strahlendem Sonnenschein, und nach mir schnappen. Es gab eine schauerliche Kehrseite der Dinge, man sah sie, wenn man den Verstand verlor, und sterben bedeutete, daß man den Wahnsinn bis zum Äußersten trieb und darin unterging. Ich lebte im Entsetzen, es war eine authentischen Neurose. Suche ich nach der Ursache, so drängt sich dieser Gedanke auf: mir, dem verzogenen Kind, dem Geschenk der Vorsehung, war meine tiefe Nutzlosigkeit um so offensichtlicher, als ich das Familienritual beständig als gußeiserne Notwendigkeit vor Augen hatte. Ich fühlte mich überzählig, also galt es zu verschwinden. Ich war eine fade Körperlichkeit, die sich ständig im Zustand des Vergehens befand. Anders ausgedrückt: ich war verurteilt, und das Urteil konnte jeden Augenblick vollstreckt werden. Trotzdem

wehrte ich mich aus Leibeskräften gegen den Tod; nicht etwa, weil mir meine Existenz teuer gewesen wäre, sondern im Gegenteil, weil mir an ihr nichts lag: je absurder ein Leben, um so weniger erträglich der Tod"*.

Ruft die Bedrohung der eigenen Existenz im Knaben eine ausgesprochene Existenz-Angst hervor, so geht es dabei nicht bloß um Dasein oder Nichtsein, sondern um absoluten Wert oder Absurdheit. Eben das Gefühl, daß dem eigenen Leben ein absoluter Wert abgeht, daß es absurd ist, ist es, was die Angst hochjagt. Wäre das Leben „wert-voll", dann wäre es damit „gerechtfertigt". Hätte es einen Sinn schlechthin, dann könnte und müßte es bejaht werden. In den aus der aufgebrochenen metaphysischen Tiefe kommenden Nöten ahnte das Kind das Rettende der Religion voraus; sie hätte den quälenden Fragen nach einem Lebensziel eine Antwort bieten und damit die Leere ausfüllen können. In der Kinderseele lag die Religion geradezu vorgezeichnet da. Fangarme streckten sich danach aus. „Gott" — der absolute Zielsetzer hätte das fehlende Ziel und das ersehnte Wozu angegeben. Damit wäre die tiefe Befriedigung eingekehrt, einen in der Welt notwendigen Platz einzunehmen. Nicht ein Vitalbedürfnis wie Hunger und Durst, sondern ein ausgesprochen geistiges Bedürfnis verlangte Ausfüllung durch einen schlechthin geltenden Wert. „Ich ahnte die Religion voraus, ich erhoffte sie, da sie die Rettung war. Hätte man sie mir verweigert, ich hätte sie selbst erfunden"[56].

Die Begegnung mit dem Todesgedanken hatte die Kindesseele so nachhaltig und tief verletzt, daß noch der altgewordene Sartre von einer Neurose spricht. Freilich unterscheidet sich diese Neurose in charakteristischer Weise von jenen „Neurosen", welche allein die heutige Psychotherapie zu kennen scheint. Denn die Sartresche Neurose kommt weder von unerfüllter oder verdrängter Libido her, noch von einem Minderwertigkeitsgefühl, das einer Kompensation bedarf. Vielmehr ist sie eine eigentümliche Versehrung des geistigen Personenkerns. Darin sind Grundeinsichten in die Eigenart der menschlichen Existenz überhaupt enthalten.

Was Sartre, der Meister der Sprache, noch nach Jahrzehnten in Worte zu fassen vermochte, ist keineswegs etwas, was er allein als einzigartige Persönlichkeit erlebt hätte. Es ist vielmehr so allgemeinmenschlich, daß man auf das gleiche Erleben bei allen Menschen in allen Zeiten stoßen kann, sofern das dem Kinde zunächst Unsagbare, nur im Leiden Erfahrene nicht in seinem Grunde zugedeckt und durch Oberflächliches verschüttet wird, sondern die Sicht darauf offengehalten wird. In das Erlebnis sind eingeflochten Gedanken, die hin- und herjagen, einen Ausweg suchen und Einsichten gewinnen, die freilich zunächst noch nicht

* Jean-Paul Sartre, Die Wörter („Les mots") Mit einer Nachbemerkung von Hans Mayer 1968 S. 56

begrifflich formuliert werden können, weil eben festgewordene Begriffe und geprägte Worte noch abgehen. Dennoch sollte dieser Mangel an fertigen Prägungen nicht dazu verführen, die Bedeutung der primären intuitiven Seinseinsichten zu verkennen. Sie müssen von uns freilich aus dem Gesamterlebnis herausgelöst und für sich auf ihren Wert und ihre Tragfähigkeit hin bedacht werden.

Im Zuge einer skeptischen Zeithaltung verkennt man heute oft den Wert der intuitiven Seinseinsichten; man ist daran, das Vertrauen zum spontanen vorphilosophischen Denken zu verlieren, „das als natürliche Gabe, als gesunder Menschenverstand zu seiner nötigsten Ausrüstung gehört und das sich in der Alltagssprache zugleich verbirgt und zeigt" (Jacques Maritain*). Unter dem Vorwand, es handle sich bloß um sprachliche Kategorien, werden menschliche Grundeinsichten heute herabgesetzt.

„Sie sind zwar" — sagt Maritain mit Recht — „schwer zu rechtfertigen, weil sie aus Ur-Intuitionen des vorbewußten Denkens stammen; aber sie stehen am Ursprung der menschlichen — der wahrhaft menschlichen — Gemeinschaft"[23]. Maritain ist im Recht, wenn er die Herabsetzung der intuitiven Seinseinsichten scharf geißelt. „Wenn jedermann alles das mißachtet, was der geistige Instinkt dunkel wahrnimmt, Gut und Böse zum Beispiel, die sittliche Verpflichtung, Recht und Gerechtigkeit, oder ein bewußtseinsunabhängiges Sein, die Wahrheit, die Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidenz, oder das Identitätsprinzip, so bedeutet das, daß alle Welt anfängt, den Verstand zu verlieren." Solcherweise Begriffenes kann festgehalten, bedacht und in sprachlich formulierte Begriffe und Bezeichnungen gebracht werden. Umgekehrt kann es auch zerredet und damit entwertet werden. Mögen auch manche primitive Sprachen noch keine festen Worte für die Idee des Seins und die damit zusammenhängenden Ideen ausgebildet haben, so heißt das nicht, daß den Menschen, welche diese Sprache gebrauchen, auch die Idee des Seins selbst abginge. Die sprachliche Formulierung folgt dem Begreifen immer erst nach.

Das Einfangen ursprünglicher Einsichten und Ideen in das Gewand einer menschlichen Sprache hat aber für gewöhnlich auf die Dauer einen nichtverkennbaren Verlust zur Folge. Denn den Worten ergeht es wie den Münzen; sie verlieren auf die Dauer ihre frische leuchtende Prägung; ihr Sinngehalt wird verwaschen und nicht mehr voll bedacht. Die ursprünglichen Einsichten können in den abgegriffenen Worten verschwimmen, verkrusten und entwertet werden. Ja in dem Geklingel des alltäglichen Geredes kann der eigentliche Sinn ganz verlorengehen. Gewohnte Worte können durch eine ungebührliche Benutzung zu „gewöhnlichen" Worten im Doppelsinn dieses Wortes werden. Dieser Abnutzung durch die Routine des Alltäglichen unterliegen vor allem die Ur-Einsichten der moralischen Sphäre. Allzu eilfertig passen sich deren Bezeichnungen den Konventionen der Gesellschaft an, wobei sie veräußerlichen und ihren geistigen Gehalt einbüßen.

* Jacques Maritain, Der Bauer von der Garonne. Ein alter Laie macht sich Gedanken („Le paysan de la Garonne") 1969 S. 23

Statt in überheblicher Skepsis den Wert abgenutzter Wortbezeichnungen überhaupt zu bestreiten, besteht die erste Aufgabe einer wahren Philosophie darin, die ursprünglichen Einsichten sorgfältig zu reinigen und ihre ursprüngliche Bedeutung — den Diamanten unter der Dreckkruste zu entdecken, die eine Funktion des Seins und nicht der menschlichen Praxis ist" (Maritain 23 f).

Im Vergänglichkeitserlebnis des Kindes — so war es bei Gautama Buddha, so bei Sartre, so ist es im Grunde bei jedem Kinde — ist geistig Ergriffenes enthalten, das freilich noch nicht reflex begriffen, noch mit Worten bezeichnet ist, was wir uns aber zu Verstande bringen müssen. Ist es die Vergänglichkeit des ganzen eigenen Seins, welche dem Kinde bedrückend auf die Seele fällt, so geht diesem Erlebnis voraus eine grundlegende Umfassung des ganzen einheitlichen Seins des eigenen Selbst, beginnend mit dem nicht erlebten, aber allem Erleben notwendig vorausliegenden Seins-Anfang, das sich durchhält durch das in die Helle des Bewußtseins eingetretene Leben, das sich über jedes augenblickliche Jetzt hindurchhalten wird bis zu jenem Absturz ins Nicht-mehr-dasein, das Tod heißt. Damit ist die Wirklichkeit des eigenen Seins in einer umfassenden Reflexion als die Wirklichkeit meines eigenen Seins derart als substantielles Grund-Sein erfaßt, daß schon das Kind alle vorübergehenden Einzelerlebnisse und Einzeltaten als bloß zeitlich begrenzte Zuständlichkeiten vom bleibenden eigenen Grund-Wesen absetzt. Damit ist dem Kind jedenfalls im Kern aufgegangen, was das spätere Wort „Substanz" meint, womit eben das sich durchhaltende Grund-Sein bezeichnet wird, das den Grund abgibt für die wechselnden Zuständlichkeiten, die sich an diesem Grund-Sein abspielen.

Schon hier tut es not, den ursprünglichen Begriff „Substanz" von nachträglich angesetzten Schmutzkrusten zu reinigen, um ihn wieder zu hellem Leuchten zu bringen. Wirft man heute dem Begriff „materielle Massivität" vor, so hat der ursprüngliche Begriff gar nichts damit zu tun. Vielmehr handelt es sich bei seiner materiellen Verdinglichung um eine Primitivierung und Verschiebung seines eigentlichen Sinngehaltes. Im Grunde weiß das Kind, das des Vergänglichkeitserlebnisses fähig ist, um sein substantielles Grund-Sein, das all seinem Erleben und Tun voraus- und zugrundeliegt. Ja, es weiß noch mehr: daß dieses sein substantielles Grund-Sein nicht von ihm selbst gesetzt ist, wie daß es eines Setzers bedarf, da es sich nicht selbst genügt.

Daß des Menschen Sein nicht Sein schlechthin ist, stellt die große Ent-Täuschung eines jeden Vergänglichkeitserlebnisses dar. So war es bereits bei Buddha selbst, so ist es bei jedem Buddhisten, so aber auch bei jedem Kind, das vom Vergänglichkeitserlebnis überfallen wird. Dieses gebrechliche Sein, dieses Dasein auf

einer Hängebrücke, die jeden Augenblick reißen und den Passanten in die Tiefe stürzen lassen kann, mag der Buddhist überhaupt nicht als Sein anerkennen. Es ist ihm — so erklärt der Enttäuschte abweisend — überhaupt „nichts“. Hier tut es not, sich den Sinn des Wortes „Ent-Täuschung“ voll vor Augen zu führen*. Die Wirklichkeit, so wie sie ist, angelegt nämlich auf den Tod, „enttäuscht“, das heißt sie „täuscht“, sie erfüllt nicht, was sie eigentlich zu versprechen schien. Enttäuscht werden kann jemand von einer Sache nur, wenn er von ihr eine bestimmte Vor-Erwartung gehabt hatte. Wer ohne alle Vor-Erwartung an die Wirklichkeit seines Seins, wie sie sich eben zeigt, heranträte, könnte auch von ihr nicht enttäuscht werden. Je größer eine Vor-Erwartung war und je tiefer sie in der Seele gewurzelt hatte, desto qualvoller muß auch eine eintretende Enttäuschung sein. Wer aber von seinem Leben so enttäuscht wird, daß es ihm „überhaupt nichts“ mehr gilt, muß davon aufs tiefste enttäuscht sein.

Wird das Vergänglichkeitserlebnis auseinandergefaltet, so erweist sich, daß darin eine ganze Metaphysik beschlossen ist. Neben der Umgreifung des ganzen eigenen Seins als eines Grundseins, das allen einzelnen Erlebnissen und Bewußtseinsakten zu „Grunde“ liegt, das weder in seinen Wollungen noch Erkennungen oder Gefühlen ganz aufgeht, sondern den Seinsgrund dafür abgibt, daß dies alles geschehen kann, ist an dem erlebnismäßig aufgegangenen Einzelfall des eigenen Seins der Begriff von Sein überhaupt aufgegangen. „Sein“ schlechthin — so besagt die intuitive Ureinsicht — ist zunächst und im eigentlichen Sinne in sich stehendes Sein, Sein, das nicht nur für sich ist, sondern auch aus sich ist. Demgegenüber enthüllt das Vergänglichkeitserlebnis das eigene Sein als ein defektives Sein, als ein Sein, mit dem sich der wirkliche Mensch nicht zufriedengeben will. Eine uranfängliche Vorerwartung in ihm fiebert nach einem schlechthinnigen Sein, das von keinem Sturz ins Nichts bedroht wird.

Wird mithin der im Enttäuschungserlebnis enthaltene Seinsbegriff auf seine eigentliche Bedeutung hin bedacht, so kann nicht übersehen werden, daß in ihm eine Absolutheit mitgedacht wird. Fast könnte man sagen, daß das absolute Sein eher gedacht wird als das kontingente, und daß die faktische Wirklichkeit am vorgängigen Maßstab des absoluten Seins gemessen und für ungenügend befunden wird.

Die Erschütterung durch das Vergänglichkeitserlebnis erzwingt keine einsinnige Antwort; vielmehr sind sehr verschiedene Antworten möglich. Die „Ent-Täuschung“ an der Wirklichkeit, wie sie ist, ohne der Vorerwartung zu entsprechen, kann in einer Art metaphysischen Beleidigtseins registriert werden. So wie es an Mitmenschen Enttäuschte oft tun, tut es der metaphysisch Enttäuschte: Er zieht sich in einen metaphysischen Schmollwinkel zurück, hinter die selbst-

* Das hier Gesagte ist weiter ausgeführt in: Georg Siegmund, Buddhismus und Christentum. Vorbereitungen eines Dialogs. 1968

gezogene Schranke eines grundsätzlichen Agnostizismus und verweigert es, sich auf die letzten Fragen überhaupt einzulassen. Auf einen solchen Agnostizismus treffen wir beim genuinen Buddhismus. Ja, hier wird sogar darüber hinaus noch der Versuch unternommen, das faktisch Entstandene wieder auszustreichen durch ein Sich-Zurückziehen und Wieder-Eingehen in den Anfang, aus dem alles Gewordene hervorgegangen ist.

So wie sich der von Menschen Beleidigte vorschnell zurückzieht und sich weigert, noch einmal die Hand zur Versöhnung auszustrecken, so lehnt der grundsätzliche Agnostiker die Mühe ab, durch das faktisch Gegebene durch- und rückzufragen auf den letzten Seins-Grund hin, in einer zwar meist nicht ausgesprochenen, aber in Wirklichkeit vorhandenen Stimmung eines heimlichen Grolles, ja einer stillen Rachsucht, die sich etwa so formulieren läßt: „Man“ hätte eigentlich ein apriorisches Recht auf volle Wahrheit und Wahrhaftigkeit gehabt! Es ist nicht zu leugnen, daß es in der Geistesgeschichte der Menschheit immer wieder lange Perioden eines grundsätzlichen agnostischen Sich-Verschließens gegeben hat. Man hat sich dabei etwa auf das „Ewige Selbst“ zurückgezogen und die Weigerung, sich noch einmal zu öffnen, um die Mühe des Suchens auf sich zu nehmen, durchgehalten.

Wer sich aber innerlich geöffnet hat, sich dem im Vergänglichkeitserlebnis aufgegangenen Sinn von Sein zu stellen, dem wird zugleich aufgehen die Scheidung von Sein, das in sich und aus sich ist, von jenem anderen Sein, das nicht aus sich ist. Darin besteht ja eben das alles durchdringende Leid des Vergänglichkeitserlebnisses, daß das eigene Sein nicht als jenes Sein erfahren wird, auf das hin eigentlich das eigene Sein angelegt erlebt wird und, das zu sein, man im Grunde erwartet hatte. Damit ist im Keime die Scheidung von in sich stehendem und aus sich seiendem göttlichen Sein von gesetzt geschöpflichem Sein vorgenommen, wenn auch noch nicht in reflexer Bewußtheit vollzogen. Das der vorauseilenden intuitiven und selbstsicheren Seinseinsicht mühsam nachhinkende reflexe „Nach“-Denken kann mit aufdringlicher Geschwätzigkeit die grundlegende Seinseinsicht bekritteln, den ersten Eindruck abschwächen, ja gar skeptisch zersetzen. Umgekehrt vermag ein volles Sich-Erschließen und Bedenken des Eingesehenen die Sicherheit zu verstärken.

Das Entscheidende am Vergänglichkeitserlebnis ist die Einsicht, daß das eigene Sein in den Zeit-Ablauf hineingestellt ist. Es ist nicht schlechthin. Vielmehr erfährt sich der Mensch auf einen in der Zeit verlaufenden Lebensweg gesetzt und fragt zurück: Woher? Er weiß sich mit dem Gesicht auf das Kommende hingerichtet und fragt darum: Wohin? In diesem Fragen ist er sich bewußt, daß er einer Zielausrichtung bedarf, soll sein Leben wert sein, weiter zu existieren. Tatsächlich sind auch die beiden Fragen: Woher? und Wohin? die Grundfragen, welche sich dem geistig aufgebrochenen Menschen so aufdrängen, daß er ohne eine Beantwortung letztlich nicht leben kann.

Freilich schreitet die geistige Bildung eines Menschen häufig nicht so weit voran, daß er für sich die Fragen mit voller Klarheit zu stellen, geschweige zu beantworten vermag. Viele kümmern geistig ihr Leben lang so sehr dahin, daß sie nie die Kraft zu eigenem nach den Seins-Gründen auslangenden Fragen aufbringen. Weil ihnen die geistige Eigenkraft abgeht, wenden sie sich vertrauensvoll an andere, an geistig größere und sie überragende Menschen und erwarten von diesen Antworten, welche ihnen den Lebensweg weisen. Es gibt keinen Menschen, der so auf sich bauen kann, daß er nicht immer wieder ausschaut nach Rat und Hilfe von anderen, denen er sein Vertrauen schenken kann.

Für die Existenznot jedes Menschen ist es charakteristisch, daß er „Weg-Weisung“ braucht. Zu den Grundtatsachen seines Lebens gehört es eben, daß er „Viator“, „Wegschreiter“, ist. Nie ist sein Sein endgültig fertig; nie hat er „die“ Heimat erreicht. Vielmehr rollt sein Leben wie eine Kugel über eine Fläche, ohne anhalten und sich endgültig festsetzen zu können. Jeder sentimentale Versuch, einen Augenblick zu halten, ihm „Ewigkeit“ zu verleihen, ist eine Selbsttäuschung, welche die harte Wirklichkeit immer wieder brutal zerreißt. Vom Strom der Zeit werden beide fortgerissen: Mensch und Halt.

Gehört die Erfahrung, mit seiner Existenz ganz in den Zeitraum geworfen zu sein, zu den menschlichen Ur-Erfahrungen, so auch die Einsicht in die Grundaufgabe des menschlichen Daseins, den „Weg“ in dieser Lebenszeit bis zu dem vorgesetzten Ziele hin zu durchschreiten. Darum ist „Weg“ eines der Ur-Worte, das Menschen immer wieder gefunden und verwendet haben, um sich in der zeitlichen Welt zu verstehen. Dabei war das Wort schon immer sehr früh von seiner ersten Bedeutung des mit den Füßen Begehbaren gelöst und sinnbildlich auf das ganze menschliche Leben übertragen worden.

So hat im Chinesischen das Wort für Weg „TAO“ seit alters eine ganz ausgezeichnete Sinnaufladung erlangt, so daß damit „Wegweisung“ und „Lehre“ gemeint wird. Der Begriff „TAO“ = „Weg“, gehört mit dem anderen Begriff „TIEN“ = „Himmel“ zu den zentralen Begriffen der frühchinesischen Religion, und liegt über die ältesten Urkunden Chinas in eine nicht mehr faßbare Vergangenheit hinaus. In späterer Zeit — bei den sog. Sung-Denkern — wurde TAO geradezu zu einem Synonym für TIEN.* Wir sind berechtigt, das Wort „TAO“ mit „Religion“ zu übersetzen, und zwar Religion im Sinne eines lebenspraktischen Heilsweges, wenn auch noch nicht im Sinne einer theologischen Doktrin. Auch Laotse, der gemeinhin als Begründer des Taoismus gilt, hat diesen Begriff nicht neu geschaffen, sondern aus der Tradition übernommen und ihn neu zu Ehren gebracht. Er ist Teil der chinesischen Geisteswelt und findet sich auch in der Gedankenwelt des Konfuzianismus. Was alte Religionsstifter meist wollten,

* Vgl. Olaf Graf, TAO und JEN. Sein und Sollen im sungchinesischen Monismus. Wiesbaden 1970.

war nicht, einen wirklichen neuen Heilsweg, so eine neue Religion, zu stiften. Vielmehr hielten sie sich für verpflichtet, den alten Weg, der ihnen verschüttet und unkenntlich schien, wieder freizulegen und ihn neu zu lehren. Dabei ist der persönliche Lebensweg des einzelnen geweitet und eingebettet in den großen „Weg des Himmels“, den großen Weg des ganzen Alls, den auch der einzelne Mensch zu begehen hat, will er sicher ans Lebensziel gelangen.

Auch in der Religion des Alten und des Neuen Testamentes ist „Weg“ ein Kernwort, das immer wieder Verwendung findet, zunächst einmal im Sinne der „Wege Gottes“, die dieser seine Geschöpfe führen will, dann auch im Sinne der Wege, die er den Menschen vorschreibt, die sie zu gehen haben, wollen sie das Heil finden. Dabei verdichtet sich die allgemeine Vorstellung von Weg überhaupt zu der Vorstellung von den beiden Wegen, zwischen denen sich der Mensch zu entscheiden hat. Nur der enge Weg führt nach oben ins Heil, während der breite Weg nach unten ins Verderben führt. Darüber und dahinter steht jener, der von sich selbst sagen kann, er sei „der“ Weg schlechthin.

Hier ist es Gott selbst, der von sich aus, gewissermaßen von oben her, den Weg freilegt und ihn den Menschen zeigt. Wo aber Menschen von sich aus den Weg ihres Lebens suchen müssen, sind sie in eine schwierige Lage versetzt. Sie tasten nach den Wegen, geraten auf „Holzwege“, in Sackgassen, verfehlen den richtigen Weg, müssen umkehren und von neuem Ausschau halten nach dem Weg, der zum Heile führt. Meist erreichen sie nicht jene geistige Bildung, die erforderlich ist, um die Frage nach Weg und Ziel klar zu stellen und mit den Mitteln des eigenen Geistes eine natürliche Wegerhellung aufzufinden. Noch steht das gedankliche Vortasten in Gefahr, zu einem unsachlichen Herumstreiten zu führen, wobei schließlich das Eigentliche und Entscheidende, die Heilssuche, außer Sicht gerät. Diese Gefahr hatte Buddha bannen wollen, als er bei seinen Jüngern immer wieder betont das rein theoretische Auslangen nach Wahrheiten abschnitt in der Meinung, dies könne doch nicht zu einem sicheren Ende führen. Ihm lag das unmittelbare Heilsstreben am Herzen. Es sollte vorrangig bleiben, darum hatte jedes aussichtslose Theoretisieren zurückzutreten. Hier liegt der Grund für den prinzipiellen Agnostizismus des ersten Buddhismus von Gautama Buddha selbst.

Wo aber keine Bremse eines grundsätzlichen Agnostizismus das Suchen Gottes blockiert, schreitet dieses auf intuitiv raschem Weg zu Gott voran. Im Vergänglichkeitserlebnis überwiegt der negative Aspekt, die nichtende Anwesenheit des Nichts im eigenen Sein, die Qual einer Aushöhlung, die zu einem allgemeinen Lebensgroll führen kann, aber nicht dazu führen muß. Auf die bewußte Erfahrung des eigenen kontingenten Seins besteht aber die erste natürliche Antwort im dankbaren Erstaunen darüber, daß sich überhaupt etwas zeigt, daß etwas da ist. Staunend und dankbar gibt sich der Mensch zunächst der Tatsache hin, daß er selbst da ist und sich ihm die Welt erschlossen hat. Ablehnung ist

eine späte nachträgliche Reaktion. Vorgängig ist die Beachtung des Positiven im faktischen Sein samt einer positiven Wertung dieses Seins. Eben das Beeindrucktsein durch das Positive im faktischen Sein samt seiner positiven Wertung veranlaßt unwillkürlich die Frage nach dem Seins-Grunde, da ja das zufällig Kontingente sich nicht selbst Grund sein kann, dieser Grund vielmehr hinter dem unmittelbar Erfahrenen beziehungsweise seinsmäßig im voraus liegen muß.

Der innerlich Aufgeschlossene nimmt von Verwunderung überwältigt und von Dankbarkeit erfüllt das sich ihm bietende Sein entgegen. Unwillkürlich fragt er sich, wem er sein Sein zu verdanken habe. Nichts vermag ungezwungener zu Gott hinzuführen als die dankende Entgegennahme des eigenen Seins.

In einer langen Entwicklung hat sich in der allgemeinen Geisteshaltung eine Sperrung der Sicht auf das Sein eingestellt, die Frage nach dem Sein ist nicht nur „in Vergessenheit" geraten, sondern in typischer Weise abgedrängt worden.

In heutigen Erörterungen über die Gottesfrage trifft man immer wieder auf die Behauptung, je weiter der Mensch in der technischen Beherrschung von Welt und Leben fortschreitet, desto weniger brauche er Gott; einmal wird er in seiner Lebensführung ganz von ihm absehen können. Der heutige Mensch vertreibe eine Flohplage nicht mehr durch eine Prozession, wie es die heilige Therese von Avila getan haben soll. Der Glaube an Gott stelle für den selbstherrlichen Menschen, der sich in seinem Leben selbst zu helfen weiß, lediglich ein atavistisches Rudiment aus einer Zeit eines naiven Aberglaubens dar.

Ohne auf die Genese der modernen Autonomieauffassung vom Menschen einzugehen, wollen wir hier nur ein typisches Zitat anführen. In seiner „Dialektik der Natur" nennt Friedrich Engels die Arbeit nicht nur die „Quelle alles Reichtums", sie ist ihm „noch unendlich mehr als dies". Er sagt von ihr geradezu: „Sie hat den Menschen selbst geschaffen" *. Dieser Gedanke ist es, der in der Geistesgeschichte der Neuzeit unendlich variiert wird, aber im Grunde derselbe bleibt, bis Sartre dem Menschen die absolute Freiheit zuschreibt, sich wie Gott selbst ein Wesen zu geben. Solches Philosophieren verharrt grundsätzlich im Bereich des Phänomenalen; das Überschreiten der Grenzen zum Seins-Grund hin ist verboten. Daß damit ein ganz elementarer logischer Fehler begangen wird, den jedes Kind zu durchschauen vermag, wird bei der krampfhaften Abdrängung der Sicht auf das Sein aus affektiven Gründen nicht zugestanden. Es ist doch eben so, daß ein Mensch erst in seinem Wesen und seiner Natur mit ihren Möglichkeiten da-sein muß, ehe er daraus etwas machen kann, ehe er sich „zu etwas" machen kann. Aber jeder „self-made-man" hat nur deshalb aus sich etwas zu machen vermocht, weil er in seinem Sein die Voraussetzungen dafür vorfand.

Auch der technisierte Mensch kommt an der grundlegenden Tatsache nicht

* Friedrich Engels, Dialektik der Natur. Berlin 1961 S. 179

vorbei, daß ihm sein Leben vorgegeben ist und vorgegeben bleibt; daß er niemals seinen eigenen Seins-Grund so einholen kann, daß er sich aus sich selbst besitzen würde. Bei seiner hektischen Befassung mit der Welt gewinnt er zwar tatsächlich viel mehr Lebenshilfen als der technisch unbeholfene Mensch früherer Zeiten. Aber die von ihm erfundenen und verwendeten Lebenshilfen bleiben immer nachträglicher Art; immer bleibt er angewiesen auf Verwendung und Auswertung vorgegebener Kräfte, die er selbst nicht gemacht hat. Vor allem aber vermag er seine eigene Vergänglichkeit nicht zu überspielen; er kann nie den Tod überspringen. Ganz im Gegenteil nutzt er seine Kräfte bei seinem hektischen Tun so ab, daß er seine Kräfte vorzeitig verschleißt. Immer häufiger reißt ein plötzlicher vorzeitiger Tod ob Raubbau seiner Kräfte die Vorantreiber der Technik aus ihrem Leben.

Daß selbst die Führer des technischen Fortschrittes in der selbstherrlichen Losbindung von der vorgegebenen Natur ein Verhängnis sehen, das sich mit der Zeit zu einem Fluch auswirkt, sei an einem Beleg aufgezeigt. Wilhelm Röpke hat als „Architekt der Sozialen Marktwirtschaft" Weltruf gewonnen. Er verband nationalökonomische Sachkunde mit einer höchsten Empfindlichkeit für das Moralische. Er sah den Menschen selbst bedroht und warnte vor der großen Gefahr einer „Abschaffung des Menschen". In einem Aufsatz über „Säkularisierung, Selbstvergottung und Herrschaft der Willkür" entlarvt er „eine Geisteshaltung, die tief in grundsätzlichen Wandlungen des philosophischen Gesamtbildes der für unsere Zeit repräsentativsten Geister verwurzelt ist". „Die entschiedene Säkularisierung des geistigen Gehaltes unserer Zeit mit ihrer Abstumpfung und schließlichen Auslöschung des religiösen Sinnes, die Auflösung letzter und transzendent bestimmter Normen, Werte und Glaubensvorstellungen, der ‚Nihilismus' im Sinne der Zerstörung des Begriffs der Wahrheit, der absoluten Werte und des immateriellen Sinnes des Lebens und der Welt" hat zweierlei zur Folge: Es wird nicht nur der Sinn für das Absolute und objektiv Vorgegebene aufgelöst, in das dadurch entstehende Glaubensvakuum werden Ersatzbildungen ideologischer Art geradezu eingesogen, welche als Pseudo-Religionen direkt auf Zerstörung der wirklichen Ordnung ausgehen. „Die Pseudo-Religionen sind deshalb unecht, weil sie die leidenschaftliche Leugnung aller transzendenten Kräfte in sich schließen und statt dessen die Selbstvergottung des Menschen an ihre Stelle setzen" [5]. Hier stoßen wir nun zugleich auf eine wesentliche Ursache einer Geisteshaltung, die ... zu einem wahren Fluch unserer Zeit zu werden droht ... Von der Säkularisierung, vom extremen Positivismus und von der völligen Autonomie des Menschen ist es nur ein Schritt zu dem Drang, sich völlig von allem zu befreien, was die absolute Selbstherrlichkeit des Menschen zu beschränken scheint. Es ist die Tendenz zur totalen Emanzipation des Menschen. Ihr Endziel ist es, den Menschen von allen Wurzeln abzuschneiden und ihn von allen Fesseln oder äußeren Kräften zu lösen, die dem neuen Gott, dem Mensch-Gott, unerträg-

lich erscheinen ... Das, was der moderne Gott-Mensch als besonders demütigend empfindet, ist natürlich der Bereich des unbewußten Seelenlebens in seinem eigenen Inneren, sein eigener Verfall in Krankheit und Schwinden der Kräfte und seine schließliche Auflösung im Tode ... Während für die Krankheit die moderne Medizin zu Hilfe gerufen wird, bleibt die höchst unbequeme Tatsache des Todes ..."*.

Seit Laplace bis Julian Huxley ist immer wieder die Behauptung aufgestellt worden, Gott sei eine Hilfshypothese, deren ein heutiger Naturwissenschaftler nicht mehr bedürfe. Indes steht es hiermit ganz ähnlich wie mit der Existenz des Menschen. Solange wir in Seins-Vergessenheit nur innerhalb des positivistischen Bildes der Natur verbleiben, können wir von Gott absehen. Aber es fehlen auch heute nicht Naturforscher, welche sich mit dem Immanentismus einer reinen Binnenwelt-Erklärung nicht zufrieden geben, sondern angesichts der Zeitverhaftung des Kosmos die meta-physische Frage nach dem Seins-Grund der ganzen Welt stellen. Indes wollen wir hier die kosmologische Seite der Frage nach Gott noch außer acht lassen. Für des Menschen grundlegende Existenzerhellung ist Gott keineswegs bloß eine Hypothese, die man beliebig anhängen oder auch weglassen kann, ohne daß sich damit für das Leben des Menschen und der Menschheit etwas Wesentliches ändern würde. Ganz im Gegenteil langt die metaphysische Anlage, die nach dem Seinsgrund fragen muß, derart nach Gott aus, daß das Fehlen einer sachgerechten Antwort — wie das Beispiel von Sartre und vieler anderer, die Hand an sich gelegt haben — eine „authentische Neurose" zur Folge hat, daß darüber hinaus die Voraussetzungen des menschlichen Gemeinschaftslebens — wie etwa Wilhelm Röpke gezeigt hat — ruiniert werden. Eben die tieferen Analysen der Selbstmordforschung tun einhellig dar, daß die grundlegenden Fragen des Menschen nach seinem Woher und Wohin, sind sie einmal in voller Bewußtheit aufgebrochen, mit derartiger Vehemenz Beantwortung erheischen, daß ein nihilistischer Agnostizismus den vergeblich Fragenden der Selbst-Vernichtung überantwortet**. Ein Agnostizismus, der grundsätzlich die Beantwortung der Grund-Fragen verweigert, hat eine Versehrung des geistigen Wesenskernes zur Folge, die dem Menschen die Luft abwürgt, in der er geistig atmen kann.

„Gott" ist keineswegs bloß eine tröstende Lebenshilfe für innerlich in ihrem Lebenswillen Gebrochene, für Haltlose, denen ein in sich gefestigtes Selbstbewußtsein abgeht. Jede Psychologisierung des Gottesglaubens schiebt die ganze Frage auf ein falsches Gleis, verharmlost in einer ungehörigen Weise auf oberflächlicher Ebene, was den Menschen in einer viel tieferen Schicht angeht. Kein

* Wilhelm Röpke, Fronten der Freiheit. Wirtschaft — Internationale Ordnung — Politik. Eine Auslese aus dem Gesamtwerk von Grete Schleicher, hrsg. v. H. O. Wesemann. 1966 S. 100 ff.

** Vgl. hierzu: Georg Siegmund, Sein oder Nichtsein. Die Frage des Selbstmordes.

Mensch, auch nicht der mit einer gesunden Lebensbejahung, entgeht dem Erlebnis der Ur-Kontingenz. Jeden nötigt diese Erfahrung in eine Entscheidung hinein, ob er in dankbarem Bejahen das, was sich ihm zeigt, auch sein vorgegebenes Selbst, das er nicht hat wählen können, bejaht oder ob er sich in Lebensgroll zurückzieht und es verneint. In der notwendigen Konsequenz der Bejahung liegt die glaubensmäßige Anerkennung Gottes. Ob ein Mensch zum Glauben an Gott kommt oder nicht, wird in einer ganz anderen seelischen Tiefe entschieden, als es eine gewisse Bedürfnis-Theologie Schwächlingen einreden will.

Es tut an dieser Stelle not, daß wir uns in aller kritischen Klarheit absetzen von heute gängigen Halbheiten, welche auf der einen Seite einem zum Zuge gekommenen Agnostizismus verfallen, die Seinsfrage nach Gott überhaupt nicht mehr zu stellen wagen, andererseits aber nicht den Mut zu radikaler Konsequenz aufbringen und darum durch die Hintertür eines seelischen Bedürfnisses dem Menschen noch eine Gottes-Idee belassen wollen, wobei aber die Frage nach ihrer Realität ausgeschaltet bleibt. Stillschweigend wird hier die grundlegende Frage nach dem Sein Gottes ausgeklammert, dafür im Sinne eines reinen Psychologismus nur die andere Frage gestellt, ob der Mensch ohne Gottes-Idee leben könne. Dabei wird der Gottes-Idee etwa der Rang eines „Archetyps" belassen, das heißt, diese Idee wird als eine der Urideen, welche sich in der seelischen Entwicklungsgeschichte der Menschheit langsam herangebildet haben, anerkannt. Zu ihrer Erklärung wird auf die kollektive Erfahrung langer Generationenreihen von Menschen hingewiesen. So soll sie zu einer innerseelischen Macht herangewachsen sein, die vom heutigen rationalisierten Menschen nicht ungestraft ignoriert und mißachtet werden dürfe.

Tut dies dennoch der heutige Mensch in der Meinung, er dürfe völlig selbstherrlich über sein Leben verfügen, so muß er damit rechnen, daß ihn die mißachtete Macht des religiösen Archetyps von hinten anfällt, ihm in seine einsamen Stunden nachschleicht, in seinen Träumen beunruhigt und in seelische Erkrankungen hineintreibt, bis er schließlich kapituliert und sich der Übermacht des ignorierten Archetyps ergibt. Der typische Rat, den der Psychotherapeut solch seelisch Erkrankten gibt, lautet: Setze dich mit der aus deinem Unterbewußtsein aufstrebenden Macht auseinander, erkenne sie an und bemühe dich, ihren Forderungen zu entsprechen.

Hier hat ein ausgesprochener Psychologismus die ganze Gottesfrage abgedichtet gegen die Tiefe, in der sie eigentlich steht. Sie gehört der ursprünglichen metaphysischen Seins-Tiefe an, die schon im Kinde aufbrechen kann, so daß es ganz von selbst die Fragen nach dem Letzten stellt, die aber nachträglich durch die Tyrannis einer geistigen Mode so abgedrängt werden können, daß der einzelne, der in den Sog des Massengeistes geraten ist, den Mut verliert, die letzten Fragen überhaupt noch zu stellen. Indes kann es nicht genügen zu fragen, ob die Gottes-Idee eine mehr oder minder notwendige seelische Eigenmacht darstellt,

der Rechnung getragen werden muß, soll der Mensch seelisch gesund bleiben. Eine lediglich pragmatische Erledigung der ganzen Glaubensfrage unter Ausklammerung der Seins- und Wahrheitsfrage vermag höchstens eine aufschiebend provisorische, nie aber eine endgültige Erledigung zu bieten. Denn der sich fragwürdig gewordene Mensch fragt nicht mehr bloß nach seinen seelischen Funktionen; er fragt nach seinem Seins-Grund wie nach dem Sinn des Lebens, in dem ihm — wie er ahnt — eine absolute, von seinen Wünschen und Wollen unabhängige Aufgabe seines Lebens gestellt ist. Soll der in seiner geistigen Tiefe von einer „authentischen Neurose" versehrte Mensch wirklich geheilt werden, so muß die Frage nach dem Letzten eine sachgerechte Antwort erhalten.

Die Selbstbeschränkung des Psychologismus verschüttet wieder jene sich bereits im Kind erhebenden Seinseinsichten, die — man könnte fast sagen: mit instinktiver Sicherheit — zu Gott hinführen. Ist Bewußtsein Selbst-Habe mit der Fähigkeit, sich zu sich selbst zu verhalten, so ist im Verwunderung erregenden Auftauchen des eigenen Selbst mit einer ersten Selbst-Gewinnung die Einsicht mitenthalten, daß die eigene Existenz nicht vom Ich gesetzt worden sein kann, ist ja die bewußte Selbst-Habe erst eine Folge des Zu-sich-Kommens, nicht aber seine Voraussetzung. Daran anschließend gleitet das Denken des sich als gesetzt wissenden Menschen unwillkürlich hin zu einem, der die menschliche Existenz gesetzt haben muß. Damit ist jeder anhebende Glaube in seinem Kern — wie auch Kierkegaard richtig gesehen hat — eine Rückbeziehung auf den ersten Seinsgrund und damit ein Sich-durchsichtig-werden „in der Macht, die es setzte"*.

Weigert sich aber der Mensch, diese wissentliche und willentliche Rückbeziehung vorzunehmen, versucht er gegen alle Möglichkeit, sich auf sich selbst zu gründen und sich selbst genugzutun, so treibt er damit notwendig in eine innere Zerspaltung, die er als Ver-Zweiflung erfährt. Diese Verzweiflung steigert sich bis zum kalten Brand, da der Mensch in seiner Natur aufs Unendliche angelegt ist, er dieses aber in seiner Endlichkeit nicht zu realisieren vermag. In seinen Analysen ist Kierkegaard dieser Verzweiflung des Menschen bis in die letzten Schlupfwinkel nachgestiegen. Hingegen handelt der sich an den Seins-Quell Rückbindende gemäß den tiefsten Intentionen seines eigenen Wesens und gewinnt damit die innere Einung mit seiner eigenen Natur. Im Gegensatz zum Unfrieden der inneren Entzweiung zeigt sich diese Einung in einem tiefen Wesens-Frieden an.

Tätigt der von einer langen religiösen Tradition Getragene die innere Rückbeziehung wie von selbst, so empfindet der skeptisch entwurzelte Mensch von heute viel stärker den Wagnis-Charakter dieser Rückbeziehung. Er muß einen „Sprung" wagen hinein ins Dunkel des Unsehbaren, des nie durch unmittelbare

* Sören Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode, hrsg. v. Diem und Rest 1956 S. 76

Erfahrung Verifizierbaren. So kommt es, daß er in Angst vor dem Sprunge an sich hält und den Mut zum letzten Absprung nicht aufbringt. Statt dessen neigt er dazu, sich nachträglich auch jene intuitiv zu Gott hinleitenden Sachgründe wieder skeptisch zersetzen zu lassen.

In jener Grund-Entscheidung für eine religiöse Rückbindung oder ein Sich-in-sich-Verschließen und trotziger Verweigerung spielt das Gewissen eine besondere Rolle, die es eigens zu erhellen gilt. Seine Erweckung und Bildung erfolgt — wie schon erwähnt — nur in langem Sich-Begegnen und Sich-Absetzen von Anderen. Auf sich allein gestellt vermöchte kein Mensch zu vollmenschlichem Selbstbewußtsein zu gelangen. So gehört der Andere in sein Leben wie das eigene Selbst. In der liebenden Begegnung wie in der streitenden Auseinandersetzung heben sich Eigenbereich und Fremdbereich voneinander ab. Dabei stößt der zum Ausufern neigende Trieb des Haben- und Genießen-Wollens an Schranken, die ihm das Eigenrecht des Anderen setzt. Der Andere kann nicht nur immer als der Gebende erfahren werden; er wird auch als der Fordernde und Gebietende, vor allem als der hart Verbietende erlebt. Dabei erhebt sich die Frage, ob und wann der Andere das Recht zu gebieten und zu verbieten hat. Sehr früh schon bildet sich im jungen Menschen die Einsicht, daß der Andere Rechte besitzt, deren Forderungen schmerzlich in sein eigenes Leben eingreifen, ohne daß er sich dem entziehen könnte. Freilich prellen Eigenwilligkeit und Eigensucht immer wieder gegen diese Schranken vor, versuchen die berechtigten Forderungen der anderen beiseite zu schieben und sich dennoch durchzusetzen. Schon das kleine Kind versteht es, dafür Augenblicke auszunützen, da es sich nicht beobachtet glaubt.

Hierbei kommt es unumgänglich zu Erfahrungen von Schuld und Scham, die gehören zu den menschlichen Ur-Erlebnissen. Wird der Eigensüchtige bei seinem unerlaubten Tun überrascht, weiß er den Blick des Anderen auf sich gerichtet, so fühlt er sich zugleich „ertappt" und „gerichtet". Unwillkürlich errötet er, Scham steigt in ihm auf. Eben diese Regung ist von so fundamentaler Bedeutung, daß es nötig ist, etwas näher darauf einzugehen. Wer sich vor einem Anderen beschämt weiß, erfährt den Anderen als einen in sich stehenden Anderen, der ihm so unmittelbar gegenüber und gegenwärtig ist, daß er sich dabei des Leiblichen als eines vermittelnden Mediums nicht bewußt wird. Der Andere ist das wirkliche Gegenüber von mir mit einer von mir nicht beherrschten und auch nicht beherrschbaren Eigenständigkeit, dessen Beobachten und Sinnen ohne alle Worte auf mich gerichtet gefühlt werden kann. Schon seiner Miene, seiner Haltung, seinem Gesichtsausdruck merke ich an — offensichtlich ganz unmittelbar —, ob er sich innerlich mit mir befaßt, ob er bald aus seiner Reserve heraustreten und zu mir eine aktive Stellungnahme einnehmen wird. Nirgendwo wird ein Jenseits zu mir selbst, eine wirkliche Transzendenz des eigenen Seins so hart, oft brutal scharf erfahren wie in dem Gegenüber des Anderen, der mich ertappt hat und seinen Blick auf mich gerichtet hält. Das Erfahrnis des Anderen reißt mich aus

allen solipsistischen Träumereien heraus. Schlagartig weiß ich mich vom Anderen entdeckt und gefordert. Schon das bloße hartnäckige Angeblicktwerden, ja bereits ein kurzer Blick, der gerade mir in einem Getümmel von Ereignissen zugeworfen wird, kann als Aufforderung verstanden werden, mich vor dem Anderen zu rechtfertigen.

Ein im Angeblicktwerden aufsteigendes Schamgefühl legt ein unmißverständliches Zeugnis dafür ab, daß der Fremde ebenso existiert wie ich. Zwei menschliche Personen mit ihrem undurchdringlichen und unaufhebbaren Eigensein stehen sich hier als Tatsachen gegenüber, die beide allem denkenden Setzen voraus sind. Daß der Andere, der mich in einer bestimmten Lage anblickt, mich zugleich bei etwas ertappt, was ich eigentlich als mein intimstes Geheimnis bei mir verborgen halten wollte, vermag mich bis ins Herz hinein zu treffen. Schmerz und Scham steigen dabei unwillkürlich in mir auf. Zugleich geht mir auf, daß auch jedes andere Geheimnis, das ich eifersüchtig zu hüten trachte, wider meinen Willen durchsichtig werden kann, so daß ich bis auf den letzten Grund meines Herzens entdeckt werde. Hinter den Einzelfällen eines Ertapptwerdens und eines Erblicktwerdens, wobei jeweils einzelne Geheimnisse durchsichtig werden, erhebt sich die Möglichkeit von einem Gegenüber, angesichts dessen letztlich überhaupt keine Geheimnisse verborgen werden können. Es taucht der Gedanke an Einen auf, der alles zu durchblicken vermag, vor dem jeder in seinem Innersten offenliegt. Die Idee dieses absoluten Einen füllt sich mit Leben, wenn in ihm zugleich der absolute Seinsgrund erblickt wird, der Seinsquell, aus dem mein eigenes kontingentes Sein stammt.

Daß wir in dem moralischen Gefordertsein durch ein höchstes allessehendes Wesen eine Hauptwurzel jedes Gottesglaubens zu sehen haben, ist durch eine breite Fülle religionsgeschichtlicher Tatsachen belegt. Der italienische Religionsgeschichtler Raffaele Pettazzoni ist in der Sichtung eines riesigen Materiales zu dem Ergebnis gelangt, daß der Begriff des höchsten Himmelswesens, das kraft seiner Lichtnatur allwissend ist, das menschliche Tun beobachtet, straft und belohnt, zu dem Grundbestand jeder Religion gehört. Schon bei den Hirten- und Viehzüchtervölkern zeigt sich voll entfaltet die Vorstellung von einem allwissenden, das heißt alles sehenden höchsten Wesen, welches vom Himmel aus — etwa vermittels seines Symbolauges, der Sonne — den Menschen bis ins Herz schaut, ihre Taten beobachtet, Lohn und Strafe austeilt*.

Jean-Paul Sartre kennt diese eigentümliche Transparenz des menschlichen Innern, das eigentlich einem göttlichen Gegenüber völlig offen liegt. In einem Sophismus freilich weicht er diesem göttlichen Gegenüber aus. In seinem Hauptwerk „Das Sein und das Nichts" stehen folgende Sätze: „Das Erblickt-werden

* Vgl. hierzu: Raffaele Pettazzoni. Der allwissende Gott. Zur Geschichte der Gottesidee 1960

läßt für uns (irgendwelche) Subjekte auftauchen und stellt uns vor die Gegenwart einer unbezifferten Realität. Sobald ich aber hinblicke, grenzen sich die, die mich anblicken, die anderen Bewußtseinsindividuen, zu einer Vielheit voneinander ab. Wenn ich dagegen den Blick als die Gelegenheit zu konkreter Erfahrung beiseite lasse und versuche, die unendliche Ununterschiedenheit der menschlichen Gegenwart rein formal zu denken und sie unter dem Begriff des unendlichen Subjekts, das niemals Objekt ist, zusammenfasse, so erhalte ich einen inhaltslosen Begriff, der sich auf eine unendliche Reihe mystischer Erfahrungen der Gegenwart anderer bezieht, einen Begriff von Gott als dem allgegenwärtigen und unendlichen Subjekt, für das ich existiere"*.

Der Rekurs auf das formale transzendentale Subjekt, dem keine eigene Wirklichkeit zukommt, muß angesichts dessen, was Sartre an anderer Stelle über seine eigene Jugend berichtet, als Ausweichen vor Gott bezeichnet werden, dem er eigentlich schon begegnet ist, den er aber als Zeugen seines Tuns nicht dulden wollte. Längst war ihm Gott bekannt, einmal aufgrund des Aufbruches der eigenen metaphysischen Tiefe, dann auch aufgrund seiner — freilich offensichtlich recht unzulänglichen — religiösen Erziehung. Selbst das Beten zu Gott war dem Kinde Herzenssache gewesen, später freilich zur bloßen Gewohnheit abgesunken. Dann aber trat ein Ereignis ein, das den göttlichen Zeugen ein für allemal vertreiben sollte.

Trotz der religiösen Gleichgültigkeit der Großeltern, bei denen Jean-Paul aufwuchs, war er als Kind zunächst religiös. „Ich kniete jeden Tag mit gefalteten Händen auf dem Bett und sprach mein Gebet, dachte aber immer seltener an den lieben Gott", berichtet Sartre (Wörter 58). Zwar wurde der Knabe in die Religionsschule geschickt, aber der Antiklerikalismus des Großvaters hatte bewirkt, daß er diese Schule betrat mit dem Gefühl, jetzt in Feindesland zu sein.

Aufmerken macht uns die Angabe, wann und warum er die langsam erkaltende Beziehung zu Gott ganz abbrach. „Einige Jahre verkehrte ich noch offiziell mit dem Allmächtigen; auf den privaten Umgang mit ihm hatte ich verzichtet. Ein einziges Mal hatte ich das Gefühl, es gäbe ihn. Ich hatte mit Streichhölzern gespielt und einen kleinen Teppich versengt; ich war im Begriff, meine Untat zu vertuschen, als plötzlich Gott mich sah. Ich fühlte seinen Blick im Innern meines Kopfes und auf meinen Händen; ich drehte mich im Badezimmer hierhin, bald dorthin, grauenhaft sichtbar, eine lebendige Zielscheibe. Mich rettete meine Wut: ich wurde furchtbar böse wegen dieser dreisten Taktlosigkeit, ich fluchte, ich gebrauchte alle Flüche meines Großvaters, Gott sah mich seitdem nie wieder an" (59).

* Jean-Paul Sartre, Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Bearb., herausgegeben u. übers. von Justus Streller 1952 S. 231

Der junge Sartre hätte Gottes in seinen Nöten bedurft; er hatte ihn gesucht, ohne sich dieses Suchens klar bewußt zu sein. Doch der geahnte und gefundene Gott sollte nicht lange in seinem Herzen leben. „Da er in meinem Herzen keine Wurzeln schlug, vegetierte er einige Zeit in mir und starb dann" (59) — den einzigen Tod, den Gott sterben kann, den Tod in einem Menschenherzen, das ihn vertreibt.

Gott als Zeuge darf nicht leben, er muß sterben — ist nicht nur bei Sartre der Grund für den Abbruch der Beziehung zu Gott. Auch bei Nietzsche war es die Unwilligkeit, Gott als Zeugen zu ertragen, was zum persönlichen Bruch mit Gott führte. Gott — „mußte sterben, er sah mit Augen, welche alles sahen, — er sah des Menschen Tiefen und Gründe, alle verhehlte Schmach und Häßlichkeit . . . Der Gott, der alles sah, auch den Menschen: dieser Gott mußte sterben! Der Mensch erträgt es nicht, daß solch ein Zeuge lebt"*.

Es ist wichtig festzuhalten, daß Sartres Atheismus nicht darin seinen Grund hat, daß „Gott" dem Erwachsenen zu einer sachlich überflüssigen Hypothese ohne Erklärungswert herabgesunken wäre, zu einem unnütz gewordenen Ballast, der abfällt, zu einem zu eng gewordenen und geplatzten Kinderkleid, das abgelegt wird. Vielmehr wird der in die Tiefen schauende Gott vertrieben, weil seine Anwesenheit den Menschen in der Sünde stört.

Nicht im Bereich des sachlichen Denkens über Welt und Leben, sondern im Gewissen, dem Allerpersönlichsten des Menschen, fällt die Entscheidung über Gottesglaube oder Unglaube. Hier ist der tiefste Kern des menschlichen Wesens wie seine höchste Spitze. Darin begegnet der Mensch seinem göttlichen Gegenüber. Wie schon in der Adamsgeschichte sucht sich der schuldig gewordene Mensch vor dem Auge Gottes zu verstecken. Eben die Versehrung des Gewissens ist es, was die Sicht zu Gott zuzieht, verdüstert, Gott aus dem Menschenherzen vertreibt, bis er „gestorben" scheint.

Der Angelpunkt des ganzen Geschehens ist das paradoxe Erlebnis der Scham, die zugleich verhüllt und wieder enthüllt. Scham enthüllt mich mir, was ich bisher verhüllt hatte und was verborgen bleiben sollte. Ohne sie recht zu kennen, hatte ich mich davor gehütet, gewisse dunkle Seiten meines Wesens ans Licht zu ziehen. Dann aber hat sich ein unbarmherziges Licht in diese dunklen Winkel ergossen, ohne daß ich mich noch weiter hätte zurückziehen können. In dieser Nacktheit schämte ich mich. Ich war es nicht selbst, der zu diesem Erleben den Anstoß gab. Es war das Auftauchen eines Anderen, sein Blick, der in mich eindrang und durchdrang, der es dazu brachte, daß ich mich vor ihm und vor mir selber schämte. Der Umstand, daß mich ein Anderer anblickt und ich in der Art, wie er mich anblickt, einen Vorwurf wittere, wirkt wie ein Katalysator auf das Anspringen

* Nietzsche, Zarathustra. II. Teil: Der häßliche Mensch

eines Verurteilens meiner selbst. Ich falle damit moralisch in mich zusammen und werde wie ein Nichts vor mir, aber auch vor dem Anderen. „Das Schamgefühl" — sagte Sartre richtig — „ist seiner Natur nach Anerkenntnis. Ich erkenne an, daß ich bin, wie andere mich sehen" (Das Sein 150).

Jede Regung der Scham bringt zutage, daß in meinem Wesen etwas eingerissen ist, was nicht hätte einreißen sollen. Diese Versehrung ist zugleich der Gefahrenpunkt, an dem sich erweisen muß, ob ich mich noch Gott zuwende oder mich von ihm abwende.

Der Streit darum, ob dem Menschen von heute eine Gotteserkenntnis leicht oder schwer, ja ob sie ihm überhaupt noch möglich ist, bleibt unentscheidbar, solange die Frage auf das Intellektuelle beschränkt wird. Es ist nicht zu leugnen, daß mit der Änderung des Weltbildes alte Argumente, mit denen man sich etwa im Mittelalter zufrieden gab, heute nicht mehr einleuchten. Damit aber fehlt nicht jeder Ansatz für einen Weg zu Gott. Eben die „Ur-Kontingenz" der menschlichen Existenz, welche der natürliche und gegebene Ansatz zum Aufstieg zu Gott ist, ist in unserer Zeit in einer phänomenologisch minutiösen Weise herausgearbeitet worden; von hier aus kann der Mensch zum Glauben an den wirklichen lebendigen Gott kommen. Er muß freilich nicht dazu kommen, weil eben hierbei mehr als das Intellektuelle im Spiele ist, das Gewissen des Menschen mit seiner Möglichkeit einer Alternativentscheidung.

Je nach der Verfassung des Gewissens ist die Sicht zu Gott hin offen oder durch einen Vorhang verstellt. Darauf spielt eine der Seligpreisungen der Bergpredigt an, die jene selig preist, die ein reines Herz haben; sie nämlich werden Gott schauen. Hat im vorigen Jahrhundert Kardinal Newman eben diesen Anweg zu Gott wieder freigelegt, so betont er, daß bei guter seelischer Verfassung der Glaube leicht, ohne solche dagegen schwer ist. Nach ihm ist der erste Führer der Seele, der dem ganzen Adamsgeschlechte gegeben ist, das „Licht" des Gewissens, das — wie er auf das Evangelium anspielend sagt — jeden Menschen zu erleuchten vermag. Jedem Menschen ist dieser Führer in seinem Wesenskern mit auf den Lebensweg gegeben, gleich in welcher geistigen Umwelt er geboren ist. Ein Mensch kann in eine geistige Umwelt hineingeboren sein, von der man sagen muß, sie sei eine wirkliche Finsternis. Dennoch kann selbst in einer Welt schrecklicher Entartung der eine oder andere Mensch aus dieser Finsternis herausragen und erstaunliche Zeichen echter Menschlichkeit setzen. Selbst nach Berichten aus Vernichtungslagern und Zwangs-Arbeits-Lagern voller Grauen vermochten dort einzelne heimliche Lichter aufzuleuchten, die von einer Güte Zeugnis gaben, die eigentlich jedem Menschen möglich ist. Ja, gerade dort, wo das ärgste Unrecht geschieht, wächst der Glaube an eine absolute Gerechtigkeit und den einen absolut gerechten Gott am kräftigsten empor. In seinem Herzen nämlich trägt der ungerecht Geschlagene die unauslöschliche Überzeugung davon, daß über allem Unrechttun in unserer Welt Einer waltet, der Gerechtigkeit schafft. Auf der anderen

Seite stellt die fanatische Brutalität der Gewalttäter zugleich ein schreckliches gegenteiliges Zeugnis dafür dar, daß Gewaltsamkeit notwendig ist, soll mit ihr nämlich jene feine innere Stimme überschrieen werden, die nicht zum Schweigen gebracht werden kann.

Wo und wie ein Mensch auch sei, „in jedem Falle hat er" — wie Newman sagt — „in seiner Brust eine bestimmte befehlende Weisung. Es ist nicht nur ein Gefühl, nicht eine bloße Meinung oder ein Eindruck oder eine Ansicht von den Dingen, sondern es ist ein Gesetz, eine autoritative Stimme, die ihm befiehlt, bestimmte Dinge zu tun und andere zu meiden. Ich sage nicht, ihre Gebote seien im einzelnen immer klar oder sagten jederzeit für alle dasselbe; aber worauf ich hier Wert lege, ist ihr Befehlscharakter. Jene Stimme ... ist mehr als des Menschen eigenes Ich. Er hat keine Gewalt über sie, oder nur mit äußerster Anstrengung, er hat sie nicht geschaffen, er kann sie auch nicht zerstören. Er mag sie in besonderen Fällen oder nach bestimmter Richtung hin zum Schweigen bringen, er mag ihre Äußerungen umbiegen; aber er kann sich nicht von ihr freimachen, oder es ist abnorm, wenn er es kann ... Das ist das Gewissen, und der Natur der Sache nach weist schon sein Dasein auf ein Wesen, das über uns steht — woher sonst das seltsam und bedrängend Unbedingte seiner Befehle? Das bloße Dasein des Gewissens holt uns aus uns selbst und weist uns über uns selbst hinaus, daß wir uns aufmachen und in Höhen und Tiefen nach jenem suchen, dessen ‚Stimme' es ist. Wie der Sonnenschein uns bedeutet, daß die Sonne am Himmel steht, auch wenn wir sie nicht sehen; wie ein Klopfen an der Tür in der Nacht uns sagt, daß draußen im Dunkel jemand steht, der Einlaß begehrt: so belehrt uns dies Wort in uns nicht bloß in etwa, sondern erhebt unsern Geist mit Notwendigkeit zur Idee eines obersten, unsichtbaren Lehrers; und in dem Maße, als wir auf das Wort hören und es benutzen, werden wir nicht nur mehr von ihm lernen, werden nicht nur seine Gebote klarer, seine Lehren umfassender, seine Grundsätze bestimmter, sogar sein Ton wird vernehmlicher, befehlender, zwingender. So kommt es, daß denen, die gebrauchen, was sie haben, mehr gegeben wird; denn sie fangen an mit Gehorsam und gelangen von da zu einer intimeren Wahrnehmung und zum Glauben an Einen Gott"*).

Freilich — so sehr auch die Stimme des Gewissens auf Gott hinweist, so sehr wird der glaubenswillige Mensch durch die Welt, welche in keiner Weise dem sittlichen Ideal entspricht, verwirrt und versucht. So war es schon immer. Der ursprünglich fromme Dithyrambendichter Diagoras von Melos wurde durch das Ausbleiben der göttlichen Strafe bei einem meineidigen Menschen so erschüttert, daß er zum ersten fanatischen Atheisten, den wir kennen, wurde. Er wurde einer, „den man Atheos nannte" (Cicero**).

* J. H. Card. Newman, Die Kirche I, Bd. Übertr. u. Einführ. v. O. Karrer, 1945, S. 116 f.

** Ciceros drei Bücher von dem Wesen der Götter. Übers. u. erkl. v. R. Kühner, 3. Aufl. o. J. (ca. 1912) I, 23 S. 91

In einem lebenslangen Gehorsam gegen die innere Stimme kam es bei Newman dahin, daß ihm die Existenz Gottes ebenso gewiß wurde wie seine eigene Existenz, mochte er auch bei dem Versuchen, die Gründe für diese Gewißheit auf logische Formeln zu bringen, auf Schwierigkeiten stoßen. Den paradoxen Zustand der Welt, der keineswegs mit den sittlichen Grundforderungen im Einklang steht, konnte er sich nur dadurch erklären, daß die Welt, so wie sie in Wirklichkeit ist, einen inneren Bruch aufweist. „Die Welt scheint ja jene große Wahrheit, von der mein ganzes Wesen erfüllt ist, zu leugnen. Und die Wirkung dieses Anblickes ist notwendig so verwirrend, wie wenn man seine eigene Existenz ableugnete. Wenn ich in einen Spiegel schaute und darin mein eigenes Antlitz nicht sähe, hätte ich dasselbe Empfinden, das mich jetzt überfällt, wenn ich in diese lebensvolle, geschäftige Welt hineinschaue und in ihr keinen Widerschein ihres Schöpfers finde. Dies ist für mich eine jener großen Schwierigkeiten bei dieser absolut ersten Glaubenswahrheit ... Würde sich in meinem Gewissen und meinem Herzen jene Stimme nicht so deutlich bemerkbar machen, ich würde beim Hineinblicken in die Welt ein Atheist oder Pantheist oder Polytheist. Ich spreche hier nur von mir selbst und bin weit entfernt, die wahre Stärke der in den Gottesbeweisen vorgebrachten Gründe zu leugnen, die in den allgemeinen Tatsachen der menschlichen Gesellschaft und dem Lauf der Geschichte enthalten sind; die aber erwärmen und erleuchten mich nicht. Sie beseitigen den Winter meiner Trostlosigkeit nicht, sie bringen in mir keine Knospen zur Entfaltung und lassen keine Blätter wachsen, noch erfreuen sie mein Inneres. Der Anblick der Welt ist nicht anders wie die Schrift des Propheten, voll von Klagen, Trauer und Wehe"*).

Der Glaubenswillige ist nicht blind gegenüber den trüben Seiten der Welt. Ihm ist das Brüchige in den Ordnungen der Welt nicht verborgen, die oft gerade dann zu Bruche gehen, wenn sie am nötigsten wären. Nur schwache und unterbrochene Spuren eines leitenden Planes lassen sich allenfalls bei gutem Willen auffinden, sonst erweist sich die Geschichte als blinde Entwicklung, die von fragwürdigen Kräften vorangetrieben wird. Es kommt keineswegs nur vom Ressentiment her, wenn auch der Glaubenswillige klagt über die Sinnlosigkeit vieler Ereignisse, „die Größe und Kleinheit rascher Vergänglichkeit, den Schleier, der ihm die Zukunft verhüllt, die Enttäuschungen des Lebens, die Niederlage des Guten, die Erfolge des Bösen, körperliche Leiden, seelische Pein, die Herrschaft und Macht der Sünde, die überhandnehmende Macht des Aberglaubens, die allgemeine Verkommenheit, die trübselige, hoffnungslose Gottlosigkeit, dieser Zustand des ganzen Menschengeschlechtes also, wie er in den Worten des Apostels so schrecklich und doch so richtig umschrieben ist: ‚Die da keine Hoffnung haben

* J. H. Card. Newman, Geschichte meiner religiösen Überzeugungen „Apologia pro vita sua" übers. v. B. Hilberling, 1954, S. 221

und ohne Gott in der Welt sind' — dies alles ist eine schwindelerregende und erschreckende Schau und erweckt im Herzen den Eindruck so großer Rätselhaftigkeit, daß sie alle menschliche Anstrengung zu ihrer Lösung gänzlich übersteigt" (222).

Seit der Antike ist es eben dieser Tatbestand, den die Atheisten als „Beweis" dafür vorgeben, daß das Weltgeschehen keinerlei Zeugnis von einer gütigen göttlichen Vorsehung enthält, die Welt also nicht von einem guten Gott geschaffen sein kann. Schon die Ursprünge des abendländischen Atheismus zeigen seine wahren Gründe. Neben anderen affektiven Gründen ist es das „Theodizeeproblem", die angebliche Unmöglichkeit, Gott angesichts der Leiden in der Welt zu rechtfertigen, was den Menschen in seinem Willen zu einem unbedingten Recht irre werden läßt und ihn dazu veranlaßt, ebenso eine göttliche Vorsehung wie Gott selbst in Abrede zu stellen. Nicht aber ist es die sachliche Durchdenkung der Welt und des menschlichen Lebens, was den „Atheisten" zu dem Ergebnis führen würde, daß die Welt in sich stehe und eines Seinsursprungs in Gott nicht bedürfte. Hier hört der Wille zu sachlichem Denken bei allen „Aufklärern", die Gott leugnen, auf. Dafür zeugt schon ihre gereizte und polternde Sprache, die Vorwurf an Vorwurf reiht, ihr beleidigtes Herz, das sich nicht genug tun kann zu schmähen. So ist es in der hohen Zeit der französischen „Aufklärung" gewesen, so ist es heute bis zu dem neuesten „Aufklärer" Ernst Bloch*) geblieben.

Newman kennt die Gefahr, an dieser Versuchung zu scheitern und in kurzschlüssigem Poltern Atheist zu werden. Er selbst gibt indes seine erste grundlegende Einsicht nicht auf und findet den Mut, die Lösung des Paradoxons zu suchen. „Was soll man zu dieser herzzerreißenden, aller Vernunft spottenden Wirklichkeit sagen? Ich kann nur antworten: Entweder gibt es keinen Schöpfer, oder diese gegenwärtige menschliche Gesellschaft lebt in Wahrheit verstoßen von Gottes Angesicht. Angenommen, ich sähe einen Knaben, wohlgestaltet an Leib und Seele, mit den Anzeichen einer höheren Natur, in die Welt hinausgestoßen ohne Mittel, unfähig zu sagen, woher er kommt, wo er geboren wurde oder aus welcher Familie er stammt, dann würde ich schließen, daß da ein Geheimnis waltet über seiner Geschichte und daß sich seine Eltern aus irgendeiner Ursache seiner schämen. Nur so könnte ich mir den Gegensatz zwischen der Verheißung und der Wirklichkeit seines Daseins erklären. Und so denke ich auch über die Welt: *Wenn* es einen Gott gibt, *weil* es einen Gott gibt, muß sich die Menschheit in ein schreckliches Unheil von Anbeginn verstrickt haben. Sie hat die Bindung an die Absichten ihres Schöpfers verloren. Das ist eine Tatsache, so wirklich wie die Tatsache ihres Daseins; und so ist mir die Lehre von der Erbsünde fast so gewiß wie die Existenz der Welt und das Dasein Gottes" (222 f).

*) Vgl. Ernst Bloch, Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches, 1968

Hier muß noch eines besonderen Schlagwortes gedacht werden, das sich so sehr ins Allgemeindenken eingefressen hat, daß es fast wie Axiom gilt, anderseits zugleich als ein unverkennbares Anzeichen für die Abwesenheit eines sinnvollen oder gar gütigen Planes einer göttlichen Vorsehung im Weltgeschehen angesehen wird: Es ist der „Kampf ums Dasein" mit seiner unerbittlichen Brutalität, der angeblich allein das Lebensgeschehen auf der Erde beherrscht.

Gewiß, es gibt diesen „Kampf ums Dasein". Der Glaubenswillige braucht vor den harten und brutalen Seiten dieses Kampfes keineswegs die Augen zu schließen, ihn zu verkleinern oder gar zu leugnen. Um ihn in seinem wirklichen Wesen zu fassen, brauchen wir nicht mehr — wie es etwa noch Newman tut — auf die unbändige Wildheit vieler Tiere, die sich mit Wut auf ihre Beute stürzen und sie mit Gier verschlingen, hinzuweisen. Heutige Verhaltensforscher mit genauer Kenntnis des tierischen Verhaltens bestreiten mit Recht, daß rohe und brutale Gewalttätigkeit das wesentliche Kennzeichen der Tiere in ihrer „Wildheit" ist.

Die erschreckendsten Beispiele für einen schonungslosen „Kampf ums Dasein" hat uns in jüngster Zeit die biologisch-medizinische Durchforschung der Tropenkrankheiten erbracht. Unter dem unmittelbaren Eindruck einer eigenen Studienreise schildert Adolf Portmann die erregenden Eindrücke, die auf ihn eingestürmt sind. Worte können den schaurigen Eindruck nicht schildern; man brauchte wohl schon einen Farbfilm, um zu zeigen „alle die Hautleiden, die Augenkrankheiten, die entstellten Gliedmaßen, die von Parasiten verkrüppelten Füße, die Reihen wartender Kinder, die von der schweren Schlafkrankheit heimgesucht sind ... All dieses Leiden hat einen gemeinsamen Grund: Die unmittelbare Ursache solcher schwerer Krankheit sind Parasiten ... Ein ganzes Heer von Insekten ist völlig für parasitäres Leben bei Menschen und höheren Tieren geformt ... Schwere Leiden, unheilvolle Parasiten gibt es auch bei uns — aber in den tropischen Ländern kommt eine kaum vorstellbare Last von solchen grauenvollen Krankheiten dazu, die von anderen Lebewesen verursacht werden. Eine Welt des Leidens und des Grauens öffnet sich vor jedem, der mit dieser Seite des Lebens zu tun bekommt"*).

„In der Werkstatt des Leidens finden wir so raffinierte Einrichtungen, daß menschliche Phantasie daneben arm und stumpf erscheint. Was gibt es da nicht alles an Saugorganen, an Stechapparaten, an Spritzen und Giften, was werden da nicht für Dauerpillen von Unheilskeimen fabriziert, damit die Übertragung ja auch Zeit habe und der Keim auf günstige Gelegenheit warten könne. Was für raffinierte Lockeinrichtungen machen selbst den Schweiß der Opfer zu einer wirklichen Reizquelle für manche Schmarotzer! Welche raffinierten Instinkte lassen den Blutsauger gerade das Blutgefäß unter der Haut mit Sicherheit auffinden

* Adolf Portmann, Vom Bild der Natur. Ein Beitrag der Lebensforschung zu aktuellen Fragen, 1947, S. 43–48

und anstechen. Das alles gibt ein Instrumentarium, für das wir wohl einen Moment gerne das Wort ‚teuflisch‘ brauchen möchten.“

Grinst durch diese schauerliche Leidenswerkstatt nicht die Fratze des Teufels? Portmann liegt diese Bezeichnung auf der Zunge und doch hält er sie zurück. Denn eine solche Wertung wäre voreilig und einseitig. In dem weiten Reich der tierischen und pflanzlichen Lebewesen läßt sich ebenso das tatsächliche Herrschen eines genau gegenteiligen Prinzips nachweisen: Dem brutalen „Egoismus“ parasitärer Lebewesen, die im „Kampf ums Dasein“ raffiniert und rücksichtslos andersartige Lebewesen ausnutzen und vernichten, steht der „Altruismus“ einer „Symbiose“ gegenüber. Seit einigen Jahrzehnten hat die Symbioseforschung eine Fülle von Beispielen dafür aufgestellt, daß tierische und pflanzliche Lebewesen keineswegs nur feindlich einander gegenüberstehen, sondern sich häufig in freundschaftlicher Zusammenarbeit gegenseitig helfen. Oft wird für die Zukunft sinnvoll vorausgeplant durch Maßnahmen, die in dem Augenblick, da sie vorgenommen werden, noch ohne Sinn erscheinen, die aber für ein zukünftiges Stadium ihre Bedeutung haben*).

Bei Biologen herrscht allgemein die Überzeugung, daß der „Altruismus“ im Bereich der Lebewesen das ursprüngliche Verhalten darstellt, der Parasitismus mit seinen grauenhaften Leidensfolgen hingegen eine nachträgliche Verderbnis einer ursprünglich guten Natur ist. Gelegentlich sind heute noch Übergänge von normaler Ernährung zu parasitärem Verhalten zu beobachten, wobei auch rudimentäre Organe, die ihre Aufgabe verloren haben, noch bestehen bleiben können. Wir stoßen hier auf tiefe metaphysische Aussichten, welche uns die lebende Natur eröffnet. In ihrer Richtung ist die Lösung der Rätsel zu suchen, welche nicht nur Newman so viel Schwierigkeiten bereiteten. Ein volles Verständnis für die aufscheinenden Gegensätze erreichen wir nur, wenn keine der beiden Seiten unterschlagen wird, das Prinzip des Gewissens mit seiner Forderung des Guten nicht fallen gelassen wird und das Böse als Folge einer nachträglichen Verderbnis, als Fluch eines Falles, aufgefaßt wird.

Die tollste Blüte treibt der Aberglaube an den „Kampf ums Dasein“ als das Grundwirkprinzip in der ganzen Welt, wenn sich der Mensch selbst für das höchste Produkt dieses mit den Mitteln einer rein mechanistisch vorangetriebenen Selektion eines materiellen Entwicklungsprozesses hält. Im Banne eines gänzlich kritiklosen Fideismus glauben dies heute Millionen, weil diese Auffassung als „wissenschaftlich“ gilt. Fast scheint es, als ob ihnen der Sinn für ihr eigenes Person-Sein verlorengegangen wäre, für die Fähigkeit, sich selbst und die Welt zu erkennen und Eigenentscheidungen zu treffen. Das allein ist uns das unmittelbar Bekannte; in Analogie zu diesem Ersterkannten allein vermögen wir

* Vgl. hierzu: Paul Buchner, Endosymbiose der Tiere mit pflanzlichen Mikroorganismen. 1953

anderes zu erfassen. Dazu benötigen wir „Modell-Vorstellungen“, die uns im ersten Sinn bei uns selbst einsichtig sind, welche wir als Gläser gebrauchen, durch die hindurch wir anderes mit vermindertem Verstehen uns begreiflich machen. Von einem heute Mode gewordenen Evolutionismus aber wird dieses Verhältnis genau auf den Kopf gestellt. Im Banne des selektionistischen Evolutionismus verkennt man den totalen qualitativen Unterschied zwischen dem bloß Materiellen, das zu geistigem Selbstbesitz nicht fähig ist, und dem eigenartig Menschlichen, das dem Sich-selbst-Besitzenden primär offensteht. Der Materialist täuscht sich, wenn er meint, das Wesen der Materie läge ihm offen, und noch mehr, wenn er behauptet, daraus sein eigenes Menschsein herleiten zu können. Das primär Gegebene ist sich der Mensch selbst, das Wesen der Materie aber liegt so weit von uns ab, daß es auch der heutige Atomphysiker nicht fassen, höchstens in Modell-Vorstellungen erahnen kann.

Ebenso unkritisch wird vom heutigen Wissenschaftsgläubigen der Begriff „Entwicklung“ in einem völlig überspannten Sinne „geglaubt“. Der „Entwicklung“ wird die Allmacht zugeschrieben, aus einem anfänglichen „Nichts“ durch einen dialektischen Umschlag „alles“ aus sich heraus entwickeln zu können. Dabei weiß jeder, der auch nur eine Ahnung von Technik hat, daß „sich“ niemals eine Dampflokomotive zu einer Elektrolok entwickeln kann. Dazu bedarf es eines völlig neuen Planes, der zunächst als ganzer vorliegen muß, ehe er so verwirklicht werden kann, daß einmal eine funktionsfähige Maschine entsteht. Mit einer Sammlung von zufälligen Veränderungen ist hier nichts auszurichten. Das weiß heute der Mann der Straße. Dennoch „glauben“ naturwissenschaftlich „Gebildete“, daß der Mensch, der eine unvergleichlich höher organisierte „Maschine“ darstellt, von selbst durch eine Zufallsselektion entstanden sein könnte. Im Banne der Zeit-Schlagworte scheint vielen, die auf ihrem eigenen Fachgebiet Hervorragendes leisten können, für den Bereich des Weltanschaulichen jede Fähigkeit kritischer Scheidung abhanden gekommen zu sein.

An dieser Stelle erhebt sich die Frage, was im Menschen geschieht, wenn er sich gegen das aufscheinende Licht eines Gottesglaubens verschließt. Auch hierfür können wir die Antwort dem Selbstbekenntnis von Jean-Paul Sartre entnehmen. Ist das zu Gott hinleuchtende Metaphysische bereits in den Ahnungen des Kindes gegenwärtig, so daß es leicht zu Gott führen kann, bringt die Verweigerung des Glaubens an einen absoluten Lebenssinn und Sinnsetzer schon über das Kind eine „authentische Neurose“, so vermögen wir noch einen Schritt weiter zu gehen und aufzuzeigen, wie die Weigerung, einen echten Glauben zu vollziehen, den Raum für eine unechte Ersatzerfüllung freigibt. So war es bei Sartre. An die Stelle der ihm ein für allemal zugeschütteten Religion als Verbindung mit dem lebendigen Gott trat sehr bald die vom Großvater kultivierte Pseudoreligion des Literarischen, die dem Geltungsbedürfnis des Knaben schmeichelte. In ihr flossen das Wahre, das Gute und das Schöne — drei Dinge,

an denen sich große Gefühle entzünden lassen — zu einem schwammigen Ideal zusammen. Der Enkel übernahm die säkularisierte Theaterreligion des Großvaters, der eigentlich nur Bücher übersetzte und eine Privatschule leitete, oder sich als Priester eines Kultes vorkam und alles auf Eindruck in der Gesellschaft abstellte.

Der Argwohn seiner Substanzlosigkeit, das Gefühl, noch gar kein Selbst zu sein, drängte den Knaben in Träumereien von einer künftigen Herrlichkeit eines kommenden Ruhmes, der ihn unsterblich und sein Werk ewig machen sollte. Wie er später selbst gestand, sollte das in lebhaften Farben ausgemalte Bild vom eigenen Ruhm, der mit dem Tode einsetzen würde, ihm das Bild des wirklichen Sterbens verdecken. Der noch an sich selbst Zweifelnde suchte sich im „künftigen großen Toten“, der es dazu gebracht haben werde, wirklich zu „existieren“, und nicht mehr bloß vorläufig da zu sein. Um sich aus Bedeutungslosigkeit herauszuziehen, übertrug sich der Knabe selbst eine Mission. Was in seinem Leben zum großen Triebwerk werden sollte, war nicht seine Vergangenheit, sondern die Zukunft, der er entgegenfieberte. Er floh geradezu oder in die Zukunft hinein.

In einer Weise, der man Modellwert zusprechen kann, schildert Sartre, wie sich seine Pseudo-Religion bildete. Dabei trauerte er im Grunde immer noch der wahren Religion nach, welche ihm bestandhaltendes Lebensziel geboten hätte. Zum Ersatz erfand sich der junge Sartre einen eigenen „Heiligen Geist“, der ihm eine private „Mission“ verlieh. In dieser Pseudoreligion war „das Sakrale aus dem Katholizismus weggenommen und in die Belletristik versetzt, und es erschien der Mann der Feder als Ersatz jenes Christen, der ich nicht sein konnte. Sein einziges Bestreben war das Heil, sein Erdenleben diente nur dazu, daß er sich die posthume Glückseligkeit durch würdig ertragene Prüfungen verdiente. Der Tod wurde zu einem Übergangsritus reduziert, und die irdische Unsterblichkeit präsentierte sich als Ersatz des ewigen Lebens. Um mich in Sicherheit zu wiegen, wurde in meinem Kopf ein Abkommen geschlossen, daß die Menschheit nicht enden werde“(141). Dieser selbstfabrizierte Mythos wuchs „als Unkraut auf dem Humus der Katholizität. Meine Wurzeln zogen ihm die Säfte ab, damit ich gedeihen konnte. Von hier stammt jene luzide Verblendung, an der ich dreißig Jahre gelitten habe“ (142).

Wenn nach Sartres Existentialismus der Mensch das einzige Wesen ist, das sich sein Wesen selbst macht, so hat dieser offen zutage liegende ontische Unsinn seinen Grund darin, daß bei Sartre die metaphysische Frage nach dem wirklichen Sein blockiert ist, sein Philosophieren nur das „Phänomen“ des Existierens betrifft. Nur hierfür konnte sich das Kind als Geber und Selbsterschaffer fühlen. „Unablässig erschaffe ich mich; ich bin der Geber und die Gabe“(20).

Freilich vermochte Sartre den Bezug auf das ontisch Gründende nicht ganz aus seiner Philosophie herauszuhalten, auch wenn sich dieses nur in einer verschrobenen Weise durchzusetzen vermochte. Der Mensch als das bewußt gewordene

„für-sich-seiende“ Wesen erfährt unablässig die Nichtigkeit seines Seins. Sein Sein ist wie ein Sieb durchlöchert und fließt ständig aus. Auf die Frage, wie es zum „Für-sich-Sein“ gekommen ist, antwortet Sartre mit einem Mythos, in dem er ein kosmisches Drama ablaufen läßt. Zunächst soll nur das unbewußte Sein, das „An-sich“, dagewesen sein. In diesem An-sich soll nun eines Tages der Wunsch aufgetaucht sein, zu einer Begründung des eigenen Seins zu gelangen. Da außer ihm nichts vorhanden war, mußte das Sein selber versuchen, sich zu begründen. Ein solches Sichbegründen aber soll nur dadurch möglich geworden sein, daß das An-sich zu sich selbst in Beziehung trat, weshalb es zunächst von sich Abstand gewinnen mußte. Auch hierfür soll sich nur ein Weg angeboten haben: Das An-sich mußte das Nichts in sich aufnehmen, was als ontologischer Sündenfall vorzustellen sei, „als die verderbliche Folge der Hybris des An-sich, das mit seiner paradiesischen Kontingenz nicht zufrieden war“ (Sartre, Das Sein 12).

Im Grunde verkennt Sartre keineswegs, daß es Hybris bedeutet, wenn sich der Mensch von seinem Urgrunde abwendet und den Versuch unternimmt, sich auf sich selbst so zu stellen, daß sich der Mensch zum eigenen Grund macht. Nachdem aber Sartre Gott bereits gestrichen und dem Menschen absolute Selbstherrlichkeit und Freiheit zuerkannt hatte, bedurfte er eines „Mythos“, um die „Hybris“ unterzubringen, wobei er sie einem An-sich zuschreibt, einem Sein also, das einer „Sünde“ gar nicht fähig ist.

Es erübrigt sich, des näheren auf die durchsichtige Widersprüchlichkeit eines solchen mythischen Märchens einzugehen. Es zerschellt am harten Reich der wirklichen Wirklichkeit. Schon für Sartre persönlich gilt, daß es sich bei ihm lediglich um eine unberechtigte Nach-außen-Projektion eines inneren Dramas handelt. In Sartres Literatur-Religion war sein ganzes Streben darauf gerichtet gewesen, sich durch eigenes Tun selbst einen „Grund“ zu verleihen, wie sein Sein zu einem ewigen zu machen. Für ihn trifft zu, was er in seinem Hauptwerk sagt: „Die menschliche Realität *ist* nicht ... Sie ist reines Bemühen, Gott zu werden, ohne daß es irgendein gegebenes Substrat dieses Bemühens gäbe, ohne daß es *etwas* gäbe, was sich in dieser Weise bemüht. Die Begierde ist der Ausdruck dieses Bemühens ...“(Sartre, Das Sein 12). Vergeblich bemüht sich der Mensch darum, seiner eigenen Existenz den Seins-Grund zu verleihen. „Der Mensch ist ein unnützes Pathos“(15).

Daß es sich bei dem immer vergeblichen Versuch einer Selbstbegründung nicht nur um eine Versuchung handelt, an der Sartre allein litt, sondern um eine allgemein menschliche Versuchung, von der mehr oder minder jeder Mensch bedroht ist, erhellt aus einem Psalm-Wort, das schon Jahrtausende alt ist. Es besagt: „Keiner kauft sich selber los, noch zahlt er Gott sein eigen Lösegeld: Zu hoch ist der Preis für sein Leben und immer unzureichend, auf daß er ewig leben könnte und den Untergang nicht schauen müßte“(Ps. 48).

In seinem Rechenschaftsbericht über das eigene geistige Werden vermochte sich Sartre nicht zu verhehlen, daß er bis auf die Knochen verfälscht und verblendet war. In der Rückschau zerbröckeln ihm die Illusionen. „Märtyrertum, Heil, Unsterblichkeit, alles fällt in sich zusammen, das Gebäude sinkt in Trümmer; ich habe den Heiligen Geist im Keller geschnappt und ausgetrieben; der Atheismus ist ein grausames und langwieriges Unterfangen; ich glaube ihn bis zum Ende betrieben zu haben ... Seit ungefähr zehn Jahren bin ich ein Mann, der geheilt aus einem langen, bitteren und süßen Wahn erwacht und der sich nicht darüber beruhigen kann und der auch nicht ohne Heiterkeit an seine einstigen Irrtümer zu denken vermag und der nichts mehr mit seinem Leben anzufangen weiß. Wieder bin ich, wie damals mit sieben Jahren, der Reisende ohne Fahrkarte" (Wörter 144). Schon geht ihm die eigene Berühmtheit auf die Nerven. Liegt hier der Grund dafür, daß Sartre den ihm zugedachten Nobelpreis für Literatur ausgeschlagen hat? Was ist er nun? Ein Kranker zwar; „aber man darf sicher sein, daß er insgeheim seinen Lohn erwartet" (145).

Es war also ein Irrtum zu meinen, es sei Sartre mit seinem Existentialismus gelungen, die metaphysische Frage nach Gott endgültig zu verabschieden. Nach jahrzehntelangem krampfhaften Bemühen muß er sich und der Welt eingestehen, daß ihm dies mißglückt ist. Nach dem Zerbersten seiner selbstfabrizierten Privat-Religion geistert die Frage nach Gott durch alle Fugen des Geborstenen wieder durch. Damit ist der altgewordene Sartre erneut in eine Entscheidung hineingestoßen. Freilich ist er dabei vorbelastet mit dem ganzen Schwergewicht seiner geistigen Vergangenheit, was es ihm äußerst erschwert, die ganze Frage noch einmal unbefangen in Sicht zu bekommen und sich sachgerecht zu entscheiden. Anderseits muß man ihm auch zugestehen, daß die Fehlentscheidung seiner Jugend nicht einfach nur seine persönliche Schuld ist. Vielmehr erlag er dabei dem Sog einer durch Voltaire in Frankreich in Gang gesetzten Säkularisierung der Religion, einer Bewegung, welche auch die Familie, in der er aufwuchs, ergriffen hatte.

Da wir das Innere unserer Mitmenschen nicht zu durchdringen vermögen, bleibt uns auch die Frage unentscheidbar, inwieweit das Geschick, in den Sog der Säkularisierungswelle hineingeraten zu sein, Sartres freie Entscheidung gemindert hat. Bei seiner außergewöhnlichen geistigen Begabung dürfte er kaum von Schuld freizusprechen sein. Weit weniger frei waren jedenfalls die Millionen anderer, die in die gleiche Lage versetzt, viel weniger geistiges Rüstzeug besaßen, um sich gegen das Verhängnis wehren zu können.

Für des Menschen geistige Selbst-Habe ist es charakteristisch, daß sie mit schwacher Dämmerung anhebt und steter Aufhellung fähig und bedürftig ist, ohne je zu einer geistigen Helle zu gelangen, die man als absolute Selbst-Habe bezeichnen könnte. Immer verbleibt der Mensch geistig mehr oder minder in einer Dämmerung, wobei er sich freilich erfolgreich um eine immer zunehmende

Aufhellung des anfangenden Lichtes bemühen, wie er sich anderseits einer solchen widersetzen kann. Es hat darum einen tiefen Sinn, wenn in der Bibel von Menschen die Rede ist, welche das Licht lieben und ans Licht kommen wollen, wie von anderen, denen die Finsternis lieber ist als das Licht, damit ihre Gedanken nicht ans Licht kommen. Eben die geistige Dämmerungslage, in der Schatten mit Wesen verwechselt werden können, ist die Voraussetzung für die spezifisch menschliche Freiheit. Nie ist eine einmal erreichte Helligkeit so groß und zwingend, daß sich für den Menschen eine willentliche Zustimmung zu dem Aufgeleuchteten ganz erübrigte, wie ihn anderseits kaum einmal die Trübung seines Lichtes völlig seiner Freiheit beraubt. Es steht dem Menschen offen, sich einfach dem Vorgewicht einer geistigen Lage zu überlassen und ihr hörig zu werden, ohne sich dagegen zu wehren. Doch ist es ihm ebenso möglich, sich gegen eine schier erdrückende Dunkelheit zur Wehr zu setzen, um Aufhellung zu ringen, bis die aufgestrahlte Helligkeit zu einer begründeten und selbstverantwortlichen Entscheidung ausreicht. Bedenkt der Mensch ehrlich seine innere Lage, so muß er anerkennen, daß er keineswegs den auf ihn eindringenden Kräften so ausgeliefert ist, daß diese sein Tun determinieren müßten. In die gleiche Lebenslage hineingestellt vermag der eine Mensch Held und Heiliger zu werden, wie der andere neben ihm stehende zum Feigling und Verbrecher absinken kann.

So groß oder so gering des einzelnen Freiheit sein mag, sie selbst bleibt die entscheidende Grund-Voraussetzung für das Zustande-Kommen des Glaubens; sie darf nicht verkannt werden. Religion ist letztlich Sache des einzelnen vor Gott und mit Gott, auch wenn Einflüsse von seiten eines Kollektivums die Entscheidung mit-bestimmen. In Verkennung der fundamentalen Freiheit des Einzelmenschen ist immer wieder der Versuch unternommen worden, die Geistes-Geschichte der Menschheit als das Zu-sich-Kommen eines überindividuellen Weltgeistes zu deuten und der Religion in diesem Prozeß eine gewisse untergeordnete zeitbeschränkte Phasenstellung zuzuweisen. Dagegen steht immer die Tatsache, daß der Einzelmensch kein beliebig auswechselbarer Tropfen in einer großen Welle ist. Kein Menschen-Nachkomme spinnt einfach den von früheren Geistern gesponnenen Faden dort weiter, wo er den Älteren entglitten ist. Vielmehr muß jeder einzelne in seiner persönlichen Lebensgeschichte mit der geistigen Selbst-Ergreifung wie der Welt-Ergreifung von vorn anfangen, auch wenn es ihm in seiner Weiterentwicklung möglich wird, — nach einem alten Bild — als Zwerg auf die Schultern seiner Vorfahren zu treten und damit einen weiteren Blick zu gewinnen, als ihn die Vorfahren besessen hatten. Hinsichtlich der Glaubensfrage aber kann einem neuen Menschen kein Vorfahr seine persönliche Entscheidung vorwegnehmen. Jeder hat seine persönliche Grundentscheidung zu treffen, ob er sein Leben dankbar akzeptiert und damit den Durchblick zum Geber seiner Existenz freilegt, oder ob er die Zustimmung verweigert und sein Leben wieder auszustreichen versucht, oder ob er sich dem krampfhaften Versuch hingibt, sich

nachträglich noch einmal zu begründen, um sich ganz auf sich allein zu stellen.

Eine wesentliche Folge aus dieser Grundtatsache ist der auf Personen bezogene Charakter jeder menschlichen Geschichte, der sich eindeutig von dem vorpersonalen Prozeßcharakter des naturhaften Geschehens abhebt. „Prozeß"-Vorgänge in der vorgeistigen, vor allem in der unbelebten Natur zeichnen sich durch eine gewisse innere Notwendigkeit aus und sind deshalb weitgehend „prognostizierbar". Das heißt, bei Kenntnis ihrer vorgängigen Eigenart ist das daraus resultierende Geschehen in einem gewissen Ausmaß voraussehbar oder gar vorausberechenbar; man denke nur an Sonnen- und Mondfinsternisse.

Mag auch heute bereits dem Atomphysiker die absolute Prozeßhaftigkeit und Prognostizierbarkeit im Atomaren fraglich geworden sein und er sich selbst die Frage stellen, ob es nicht bereits im atomaren Geschehen einen anfänglichen Freiheitsraum gibt, so ist beim Menschen jedenfalls ein so weiter Spielraum zu persönlicher Entscheidung freigesetzt, daß damit von vornherein jeder Versuch zum Scheitern verurteilt ist, aus der menschlichen Geistesgeschichte einen sich selbst entwickelnden Entfaltungsprozeß zu machen, sei es einen einlinig fortschreitenden Prozeß, sei es einen Prozeß mit einem dialektischen Hin und Her. Ein solches Schema auf die Geistesgeschichte der Menschheit anzuwenden, heißt des Menschen Wesen verkennen; es auf seine Religion anzuwenden, heißt die Verkennung auf das innerste Gebiet des menschlichen Geistes ausdehnen.

Weil jeder echte Glaube im persönlichen Entscheidungsbereich urspringt, ist die Anwendung der Kategorie „Prozeß" und der damit verbundenen Kategorie „Entwicklung" im Sinne eines naturhaften Prozesses verfehlt und muß im religiösen Bereich zu Fehlurteilen und Mißverständnissen führen. Am ehesten werden diese Kategorien noch anwendbar, wenn Menschen eine freie Entwicklung ihrer Persönlichkeit und deren freier schöpferischer Kräfte verwehrt und einem vermaßten Menschen-Kollektiv durch schweren Druck eine gewisse „Entwicklung" aufgezwungen wird. Auf die Dauer aber setzt sich — wie schon Dostojewskij wußte — der Wille zu freier Entfaltung mit Gegendruck durch.

Allzuviele freilich vermögen sich von der Hypnotisierung durch das „Zauberwort Entwicklung" (Haeckel), das als Grundbestand in das allgemeine Denken der Zeit eingegangen ist, nicht freizumachen und halten sich für berechtigt, den Entwicklungsbegriff ohne alle Kritik auch auf die Religion auszudehnen. Eine treffende Antwort auf diese naive Kritiklosigkeit gab ein bekannter witziger Zeitkritiker Englands. Von einem Entwicklungsgläubigen gefragt, was er von der religiösen Entwicklung in unserer Zeit halte, ob sich der religiöse Glaube in unserer Zeit höher entwickle, auf dem gleichen Stand verbleibe oder aber absinke, stellte er folgende Gegen-Frage: Was meinen Sie zu Herrn Fritz Müllers religiöser Entwicklung zwischen seinem dreißigsten und vierzigsten Lebensjahr? Wird er sich religiös höher entwickeln, auf demselben Stand verbleiben oder unreligiös werden? Ich meine, es sei Angelegenheit seiner persönlichen Entscheidung,

die man nicht vorausberechnen könne, ob er durchs Portal ins Kircheninnere eintritt oder in einem Straßengraben endet. So wenig wie man der religiösen Einzel-Geschichte das Schema „Entwicklung" aufzwingen darf, so wenig sinnvoll ist es, es auf die Geschichte der Religionen in der Menschheitsgeschichte anwenden zu wollen. Wenn dennoch die Versuche nicht aufhören, die Geschichte der Religionen in dieses Schema zu zwängen, so kann das Ergebnis nur eine Verdeutung von Religion überhaupt sein.

Am ehesten läßt sich das Schema „Entwicklung" im Bereich menschlicher Kultur noch auf die Geschichte der menschlichen Technik anwenden. Weil der Einsatz technischer Lebenshilfen wie von selbst zu Verbesserung und Vervollkommnung drängt, läßt sich die Geschichte dieser Verbesserungen auf weite Strecken auf der ansteigenden Linie einer „Entwicklung" anordnen. Dennoch ist es nicht einfach „die Technik", die „sich" entwickeln würde, vielmehr sind es Menschen, die mit ihrem Planen und Verwirklichen vorandrängen und die „Entwicklung" tragen. Doch kann es dabei katastrophale Unterbrechungen geben. Schon sind im Laufe der Menschheitsgeschichte Kulturen mit einer hochentwickelten Technik versunken, ohne daß ihre Technik hätte von selbst überleben oder „sich" weiter entwickeln können. Ausgrabungen versunkener Kulturstätten haben uns vor Augen geführt, daß manche hochentwickelte Techniken vergessen waren und von neuem entdeckt werden mußten.

Macht die Anwendung des Entwicklungsschemas schon auf dem Gebiet der Technik Schwierigkeiten, so ist es auf dem Gebiet des eigentlich Religiösen ganz fehl am Platze. Immer wieder hat die Kritik feststellen müssen, daß die Bemühungen der Religionsgeschichtler, die verschiedenen Religionsformen sich auseinander entwickeln zu lassen, gescheitert sind. Insbesondere hat dabei die Frage nach einem Entwicklungs-Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit unüberwindliche Schwierigkeiten bereitet, schien beides oft miteinander eng verquickt, dann aber wieder ganz voneinander getrennt zu sein.

Wenn wir indes die menschliche Existenzlage als jenen Boden ansehen, von dem aus Religion wie Sittlichkeit erwachsen, vermögen wir angesichts der grundlegenden Zwiespältigkeit der menschlichen Entscheidungslage ein Verständnis für die Tatsache zu gewinnen, daß das Verhältnis von Religion zu Sittlichkeit gegensätzlich auseinanderklaffen kann.

Kritische Ethnologen und Religionsgeschichtler sind bei ihrem Versuch, den seelischen Wurzeln der Kulturen nachzuspüren, auf eine in die Wurzel hinabreichende Zwiespältigkeit gestoßen, die von der tief im menschlichen Wesen gelegenen Schizoidie herrührt und dazu führt, daß nicht nur bei einzelnen, sondern auch bei Gruppen die Grundstrebungen nach zwei entgegengesetzten Richtungen auseinandergehen. Im besonderen sind Religion und Magie nicht — wie man lange meinte — im Grunde gleichartige, sondern einander durchaus gegensätzliche Erscheinungen, die sich nicht auseinander ableiten lassen.

An sich ist der Ausgangspunkt für beide Erscheinungen der gleiche: die Erfahrung der Gesetztheit des eigenen Daseins, die Existenzangst infolge der Ungesichertheit des Daseins und der Bedrohung durch unerwartete Einbrüche von vielen Seiten her, die Ohnmacht, das Leben von sich aus führen zu können, das Wissen um die Unausweichlichkeit des eigenen Todes, die Verpflichtung vom eigenen Innern wie von der Sippe her, sich in vielfältige Ordnungen einzufügen, schließlich auch der Widerstreit zwischen Neigung und Sollen: all diese Erfahrungen stellen den Menschen dem Unsichtbaren gegenüber.

Die echte religiöse Haltung besteht in dem persönlichen Bejahen der eigenen Gesetztheit, in dem Aufblick zu den überweltlichen Mächten, in der Annahme der Verpflichtungen, zu deren Einhaltung sich der Mensch aufgefordert weiß. Den religionsgeschichtlichen Forschern ist aufgefallen, daß die dem religiösen Menschen eigene Scheu vor dem Höchsten diesen vielfach davor zurückhält, unmittelbar und aus dem Stegreif Kulthandlungen vorzunehmen. Meist tut man das nur in äußersten Notlagen. Sonst bindet man sich lieber an festgelegte Riten und spricht in formulierten Gebeten. In der Sorge, das richtige Handeln zu verfehlen, legt man nicht nur die Formen des feierlichen Umgangs mit der Gottheit fest, sondern sucht darüber hinaus nach geeigneten und berufenen Mittlern. Es sind dies die Priester, die sich wesensmäßig von dem Magier unterscheiden.

Die eigentlich magische Haltung ist ganz anderer Art. Ihr geht es nicht um einen persönlichen Aufschwung zum Göttlichen hin. Statt dessen wird vom Magier der Schlüssel gesucht, der das Weltgeheimnis unmittelbar aufschließt, die Formeln und Namen, mittels deren man sich die innersten Weltkräfte zu Diensten machen kann. Auch ursprünglich religiöse Riten können zu magischen Praktiken umfinalisiert werden. Die Eigenwilligkeit, über die Kräfte der Welt von ihrem innersten Kern her verfügen zu wollen, geht Hand in Hand mit einer Lösung von der heiligen Ordnung und einer Entbindung dunkler Süchte. Eigensüchtig selbstische Zwecke sind es, weshalb der Zauberer aufgesucht wird, wohingegen das Tun des Priesters auf einer höheren Ebene liegt. Beim Zaubern geht es um Regen-Machen, Austreibung krankmachender Geister, Gelderwerb, Machtgewinn, Kindersegen und ähnliches. Ob es sich um Erzielung von Jagdglück, Beschwörung von Geistern, Überwindung von Gefahren oder anderes handelt, letztlich soll die menschliche Eigenkraft durch Geheim-Mittel über die gewöhnlichen Grenzen hinaus gesteigert werden, um für sich oder die Gruppe etwas zu erlangen. In der Magie tritt dementsprechend die Sittlichkeit zurück, die Selbstsucht dafür in den Vordergrund.

Wo die Gegensätze ausgesprochen hervortreten, kommt es nicht selten zu unversöhnlicher Feindschaft zwischen Priester und Zauberer. Ihre Unversöhnlichkeit erwächst aus den wesenhaft gegensätzlichen Haltungen. Bei den Kompromissen des alltäglichen Lebens freilich verlaufen nicht selten die Grenzen ineinander. So kommt es, daß angesichts gleicher sprachlicher Formeln, Hilfsmittel

und Praktiken in Religion und Magie ein Forscher verwirrt werden kann und für Mystik ausgibt, was in Wirklichkeit Magie ist. Indes bilden Religion und Magie in ihrer reinen Form eindeutige Gegenpole auf ein und demselben Gebiet.

Auch heute ist die Magie nicht ausgestorben. Sie verwendet freilich keine Zauberformeln mehr. Sie ist berückt von den aufscheinenden Möglichkeiten heutiger Technik, die in das innerste Wesen des Atoms wie des Lebens zu greifen versucht, von daher das Weltgeschehen zu steuern und auch das Leben durch Manipulation von innen her in Griff zu bekommen. Wir brauchen nur an die ehrgeizigen Pläne heutiger Bio-Ingenieure zu erinnern, welche die Eigenständigkeit einer vorgegebenen Natur-Ordnung, die es zu erhalten gilt, leugnen, um dafür eine radikale Umkonstruktion des Menschen zu wagen, etwa mit Hilfe einer „Neno“-Nadel das Erbgefüge des Menschen eigenwillig abzuändern. Dabei will man den Menschen total umschaffen, etwa Menschen mit doppeltem Gehirn züchten. Diese Bio-Ingenieure schlagen die Warnungen anderer Fachleute in den Wind, die darauf hinweisen, daß die einmal verletzte Ordnung zurückschlagen und den Menschen mit Untergang bedrohen muß.

Von kritischen Biologen als unrealistische Illusionen beurteilt, zielt der Ehrgeiz des biologischen „Prometheus“ von heute darauf ab, die „veralteten Bindungen“ einer sittlichen Ordnung als lästige Ketten an den Füßen, die ihn am Voranschreiten hindern, zu zerreißen, um den Menschen eigenwillig umgestalten zu können. Offen wird dieses Ziel von Genetikern zugegeben.

So spricht H. J. Muller, ein namhafter Genetiker, die Absichten des heutigen Bio-Ingenieurs unverblümt aus: „Wir sehen eine Zukunft vor uns, die sich der Mensch selbst gestalten kann, wenn er es nur will. Und es liegt tief in seiner Natur begründet, dies zu wollen, wenn er irgend kann. Prometheus, der einst das Feuer stahl, zähmt heute die nuklearen Furien, tastet das Gehirn mit Elektroden ab, zerlegt die Gene und setzt sie wieder zusammen. Bald wird er sich in den Kosmos hinauswagen, und seine schöpferische Tätigkeit außerhalb der Welt wird dann ernstlich beginnen. Doch seine größte Aufgabe wird die Erschaffung eines mächtigeren Prometheus sein. Wenn er dieses Vorrecht, das er sich selbst zuerkannt hat, einmal ausübt, wird er seine höchste Freiheit finden“*). So geht denn ausgesprochen die Eigenwilligkeit der heutigen technischen Magie darauf aus, die Gesetztheit des menschlichen Daseins zu überspielen, es nachträglich doch noch so einzuholen, daß es auf die eigene Tat gegründet wird.

Damit versucht die Magie der Technik im Grunde das gleiche, was Jean Paul Sartre durch die Magie des Wortes versucht hatte. Seine Literatur-Religion war ihm ein Mittel gewesen, sein eigenes Sein zu rechtfertigen und ihm einen neuen eigenen Grund zu geben. In unstillbarer Gier hatte er dabei versucht, das bloße

---

* H. J. Muller, Die Zukunft des Menschen, in: Der evolutionäre Humanismus, hg. v. J. Huxley, 1964, S. 296

„Für-Sich" seines Daseins zu einem wirklichen „Aus-Sich" zu machen. Auf die Dauer aber war es Sartre unmöglich gewesen, diese Lebens-Lüge durchzuhalten. Eine tiefe Enttäuschung hatte sich angesichts der Einsicht eingestellt, daß das selbstgezimmerte Idol eine ihn bis auf die Knochen hin verfälschende Lebenslüge gewesen war.

Der moderne Prometheus, der sich um die Selbst-Gründung seines eigenen Daseins bemüht, erklärt die vorgegebene Welt zu einem absurden Chaos ohne jeden in ihr enthaltenen Sinn. Für viele, die im Banne moderner Weltanschauungen stehen, bildet die Erklärung von der Absurdheit der Welt — man denke nur an Albert Camus — das Ausgangsaxiom, das sie selbst nicht mehr in Frage stellen und das sie auch von anderen nicht mehr in Frage gestellt wissen wollen. In dem Riesen-Feld eines absurden Welt-Chaos soll lediglich die menschliche Bemühung einige Oasen zu schaffen in der Lage sein, dadurch daß der Mensch dem Sinnlosen durch eigene Tathandlungen einen Sinn aufprägt. Wenn der „Prometheus" der Gegenwart allein durch verwegene Taten sein Dasein zu rechtfertigen und das Gespenst der Verzweiflung von sich und anderen, für die er sich opfert, fernhalten zu können glaubt, so bleibt solches Unterfangen immer ein Provisorium, das nie in einem erreichten Ziele zur Ruhe gelangen kann, zwingt es doch den Titanen in die Rolle eines „Sisyphos" hinein, dessen mühsam nach oben beförderter Steinblock immer wieder den Abhang nach der anderen Seite hinabrollen muß. Nie kann er davon abstehen, eigene Taten zu setzen, um dadurch sein eigenes Sein zu „gründen". In einer Art eines verzweifelten Widerstandes wehrt er sich gegen die Vernichtung, wobei er im Grunde schon immer weiß, daß seine „Sinngebung des Sinnlosen" nur ein vorläufig flackerndes Lichtlein entzündet, das einmal von der völligen Nacht des Nichts ausgelöscht wird.

Wie den altgewordenen Sartre die Enttäuschung niederdrückt, daß ihn die Lebenslüge seines selbstgezimmerten Idols bis auf die Knochen hinein verfälscht hat, so kann die gleiche Erfahrung den noch Wandlungsfähigen zur Einsicht führen, daß sich die tiefste Intention der menschlichen Natur nicht mit einer partiellen und vorläufigen Rechtfertigung des eigenen Daseins zufriedengibt, sondern nach einem bleibenden, absoluten „Wozu" des Lebens auslangt, nach einer überzeitlichen Aufgabe, deren Erfüllung schlechthin rechtfertigt. So allein kann die Verzweiflung abgewehrt werden.

Erst in dem grundsätzlich erschlossenen Horizont eines absoluten Sinnes finden Lebensziele, die sich in Einzelaufgaben ausgliedern, ihren Ort und ihren Halt, der nicht mehr vom Tun abhängt. Kraft seiner innersten Natur ist der Mensch ein Wesen der Hoffnung, das niemals im gegenwärtigen Augenblick zur Ruhe kommt, sondern sich immer erwartend, planend, befürchtend und ersehnend in die Zukunft ausstrecken muß. Sofern ihm die wie ein Magnet anziehenden Aufgaben und haltenden Werte versinken, er an „nichts" mehr

„glaubt", auf „nichts" mehr „hofft", „nichts" mehr „liebt", ihm vielmehr alles skeptisch zerfällt, ihm alle Möglichkeiten benommen sind, auf Kommendes hin zu leben, beginnt ihn das „Nichts" zu würgen. Die Qual dieser Leere kann ihm so unerträglich werden, daß er es vorzieht, seine eigene Existenz auszulöschen statt bloß noch „dahinzuvegetieren".

Doch vermag auch die Qual enttäuschter Leere Anlaß zu einer „Ein-Kehr", einer Wesens-Besinnung und dann zu einer persönlichen „Kehre" zu werden, christlich ausgedrückt zu einer „Bekehrung", für die der Sinneswandel von Iwan Petrowitsch Pawlow prototypisch ist. Dieser namhafte Physiologe, Rußlands erster Nobelpreisträger, dessen kämpferischer Atheismus von dem Willen einer menschlichen Selbsterlösung getragen war, der seit seiner Jugend insbesondere den Kampf gegen den Glauben an eine unsterbliche Seele auf seine Fahne geschrieben hatte, kehrte, je älter er wurde, mehr und mehr wieder zum christlichen Glauben zurück. Amtlich zum wissenschaftlichen Begründer des dialektischen Materialismus ernannt, besuchte der alte Pawlow — es war zunächst ein offenes „Geheimnis" unter seinen Schülern, jetzt ein offenes „Geheimnis" für alle russischen Intellektuellen — regelmäßig den Gottesdienst in einer Kirche, empfing von einem altgläubigen Priester die Sakramente und ist als bewußter Christ gestorben*). Immer öfter erreichen uns Dokumente eines heldenhaften Widerstandes von Literaten, Intellektuellen wie auch Menschen aus allen Bevölkerungsschichten, welche sich der geistigen Diktatur nicht beugen und über den Willen zu einer unbedingten Gerechtigkeit zu einem religiösen Glauben zurückfinden**).

Gegenteilige dialektische Umschläge erfolgen in der Glaubenshaltung von „Christen" in der westlichen Welt. Eine seit Jahrhunderten wirkende Liberalisierungswelle der bisherigen christlichen Theologie hat weithin — vor allem in den angelsächsischen Ländern — zu einem Verlust der letzten Glaubensbastion geführt, wovon die „Gott-tot-Theologie" ein lautes Zeugnis gibt. Auf der anderen Seite hat die Erkenntnis von der Ambivalenz des technischen Fortschrittes eben die Vorantreiber dieses Fortschrittes wieder für die Notwendigkeit einer Rückbindung im Glauben hellsichtig gemacht. Immer mehr Zeitgenossen wird klar, daß die technisierte Menschheit an einem Wendepunkt ihres Weges in die Zukunft angelangt ist, an dem es „Zwischen Fortschritt und Selbstvernichtung" zu

* Vgl. G. Siegmund, Pawlows Kampf gegen die Seele, in: Jahrb. für Psychol. Psychotherapie und Med. Anthropologie. 15. Jg., 1967, S. 24—49.

** s. dazu: Gerhard Simon, Die Kirchen in Rußland, Berichte — Dokumente, 1970, u. N. Theodorowitsch, Religion und Atheismus in der UdSSR — Dokumente u. Berichte — 1970, u. André Martin, Die Gläubigen in Rußland. Vorwort von Gabriel Marcel, 1971.

wählen gilt*). Kein anderer als Wernher von Braun, der Planer der Apollo-Mondflüge, hat ernsthaft an die Pflicht gemahnt, sich wieder an einen religiösen Glauben rückzubinden, will die Menschheit vor der Gefahr einer Selbstvernichtung bewahrt bleiben**).

Noch ist freilich den meisten Menschen von heute die Tragweite solcher Mahnung nicht aufgegangen, sind sie doch befangen in dem Zeitglauben an die Allmacht der Entwicklung, in den sie die große Spinne des Allgemeingeistes eingesponnen hat, ohne die Kraft und Fähigkeit zu besitzen, dieses Gespinst zu zerreißen und sich auf eigene Füße zu stellen. Ausgerichtet nach dem schier von selbst einleuchtenden Schema des dauernden Fortschreitens meint der heutige Mensch sich und seine Lage als Ergebnis des Vergangenen und des darin keimhaft Angelegten verstehen zu sollen, wobei sich alles „organisch“ weiterentwikkelt in einer Entwicklung, die sich nicht nur das Naturgeschehen, sondern auch den Gang der Menschheitsgeschichte als einen großen Organismus vorstellt, etwa so wie sich dies im vorigen Jahrhundert der französische Philosoph August Comte gedacht hatte. Mag sich in der Gegenwart dieser Großorganismus noch in einem unvollkommenen Werdezustand befinden, so glaubt man, er werde sich „spontan“ und „organisch“ weiterentwickeln, so daß es schließlich ganz von selbst zur vollkommnen Selbsterlösung des menschlichen Kollektivs kommen werde.

In zersetzender Aufweichung werden vielfach die alten religiösen Bezeichnungen auf das „Große Wesen der Menschheit“ (Comte) übertragen, die „das Göttliche“ geworden sein soll als Ersatz für „den Gott“, von dem man nicht mehr spricht. Nachdem man sich hat einmal in das Gespinst des Zeit-Idols einspinnen lassen, ist die Kraft kritischer Scheidung verlorengegangen für die Tatsache, daß keineswegs jede Entwicklung mit Fortschritt gleichzusetzen ist, sondern ebenso eine Verunklarung des anfänglich Klaren, also ein Verlust eintreten kann. Eine solche Verlustentwicklung stellt im Bereich des Glaubens eine zunehmende Neutralisierung des ursprünglich als Person erfaßten Gottes dar, welche in einen Atheismus einmünden kann.

Haben wir das Gewissen als jenen Urquell erkannt, aus dem heraus natürlicherweise der Gottesglaube ersteht, so steht zu erwarten, daß an dem Vorgang einer Verunklarung und Neutralisierung des Gottesbildes eben dieses Gewissen in einer besonderen Weise teilhat. Weil die Gewissens-Entscheidung durch keinen Natur-Prozeß von vornherein einsinnig festgelegt ist, sondern nach zwei entgegengesetzten Seiten hin offen steht, kann sich — ähnlich wie es bei Sartre

* Vgl. G. Siegmund, Zwischen Fortschritt und Selbstvernichtung, in: Verborgene Welt, 1966, H. 1. u. 2.

** Vgl. Walter Pons, Steht uns der Himmel offen? Entropie — Ektropie — Ethik — Ein Beitrag zur Philosophie des Weltraumzeitalters. Geleitwort von Wernher von Braun, 1960 u. sp.

der Fall war — im Zuge eines unerledigten Schulderlebnisses die Sicht auf Gott so zuziehen, daß der lebendige Gott durch die verstellende Mattscheibe nicht mehr durchscheint, höchstens ein neutrales „Göttliches“. Wird eine solche in die Verunklarung hineinführende Entwicklung bei einem großen einzelnen als vorbildlich empfunden, so wird sich ihm leicht eine ganze Gefolgschaft anschließen. Dabei kann der Anschein entstehen, als ob es sich um eine einheitliche Entwicklung einer ganzen Gruppe handelte. Anderseits vermag ein religiös ergriffener einzelner in seinem Wirken zu einer Prophetengestalt auszuwachsen, der durch Wort und Tat viele in ihrem Gewissen wieder wachrüttelt und vor den lebendigen Gott zurückführt.

So kann eine theistische Weltanschauung zu Verunklarung und Neutralisierung des Gottesbildes abgleiten, wie anderseits religiöse Wiedererwecker einen verschütteten Glauben zum Wiedererstehen bringen können.

Da wir in einer Zeit leben, da sich das größte Volk der Erde einem aggressiven Atheismus verschrieben hat in der pseudomessianischen Erwartung, sich dadurch selber erlösen zu können, ist es angebracht, einen kurzen Blick zu tun auf dieses eindrucksvolle Beispiel, wie sich ein anfänglicher Glaube an Gott im Laufe einer langen Entwicklung bis zu einem vollen Atheismus hin entwickeln kann.

In dem altchinesischen Glauben führt der Gedanke, daß die Welt des Menschen von einer großen Ordnung durchwaltet ist, welche die Norm für das ethische Verhalten abgeben soll. Es war die Grundüberzeugung des chinesischen Geistes, daß die engere Welt des Menschen auf Erden, darüber hinaus die kosmisch große Welt des Himmels und Universums zusammen einen einheitlichen gleichgebauten Organismus bilden, so daß der Mikrokosmos des Menschen in einem geordneten Verhältnis zum Makrokosmos der ganzen Welt steht oder stehen soll. Das TAO des Menschen, sein Lebens-„Weg“ ist eingebettet in den großen „Weg“ des „Himmels“. Täglich und stündlich ist der Mensch verpflichtet, der Ordnung im Ablauf des Naturganzen nachzuspüren und sie auch in seinem Alltagsleben zu verwirklichen.

Unter dem lastenden Druck einer Zerrüttung des Staatswesens durch kriegerische Wirren und in dem Zustand einer Zersetzung der moralischen Halte des Gemeinwesens erblickte Konfutse seine ihm vom „Himmel“ gestellte Aufgabe darin, die alten Ideale zu retten und das Gemeinwesen vor dem Verfall zu schützen. Wollte er eigentlich nur den „alten Weg“ wieder freilegen, so schuf er ungewollt doch ein Neues und löste eine breite geistige Bewegung aus, die sich für die nächsten zweieinhalbtausend Jahre in ganz Ostasien geistig auswirken sollte, dabei freilich Wege einschlug, die nicht von ihm beabsichtigt waren. Hinter dem mehrdeutig schillernden Wort „Himmel“ stand für Konfutse noch der alte „Himmels-Vater“, der persönlich gedachte Weltengott. Doch schon für ihn war der „Himmel“ ein Synonym beziehungsweise Ersatz für „SCHANG TI“, den „Herrn da oben“, den „Herrscher in der Höhe“, „um die allzu anthropomorphen

Vorstellungen des Schi king und Schu king davon hintanzuhalten" (Graf*)). Eben die Mehrdeutigkeit des neutralistischen Ausdrucks schloß von vornherein die Gefahr in sich, den Sinngehalt unvermerkt zu verschieben und einer Art Monismus die Wege zu bereiten.

Es unterliegt zunächst einmal keinem Zweifel, daß im altchinesischen Denken SCHANG TI, der Himmelsherr, eine personale individuelle Gottheit gewesen ist. Ebenso unfraglich ist aber auch die Tatsache, daß sein Persönlichkeitscharakter im Verlauf von fünfzehn Jahrhunderten immer mehr ins Schattendasein zurücktrat, mochte er auch dem Volksglauben nicht ebenso entschwinden. Wie nahe das chinesische Denken einem echten Theismus gekommen ist und an welchen Wegbiegungen dieses Denkens es zur Entpersönlichung des Himmelsherrn gekommen ist, stellt eines der am meisten diskutierten Probleme der chinesischen Philosophiegeschichte dar. Schon die Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit der Lösungen zeigt am besten, „wie schwierig es ist, zu einer völlig sicheren und alle überzeugenden Aufhellung der Frage zu gelangen" (Graf 35). Angesichts eines merkwürdigen Mangels letzter Entschiedenheit in den Texten verbleibt ein Rest von Unklarheit.

Auf der einen Seite verdient die Tatsache hervorgehoben zu werden, daß es im Chinesischen keine Götter-Mythologien gibt. Spricht Konfutse vom „Himmel", so eignet diesem zweifellos Bewußtheit; er verhängt Geschicke und übt Vergeltung. Folgt ihm hierin auch sein bedeutendster Schüler Mengtse; TIEN wird bei ihm gelegentlich schon zu einer mehr unpersönlichen ethischen Macht. Schließlich führte bei den Sung-Denkern die Ethisierung der Begriffe von Himmel und TAO zu einem ausgesprochen monistischen System. Dem Absoluten — etwa im Weltbild von TSCHU HI, den Graf mit Thomas von Aquin vergleicht — fehlt jede schöpferische Funktion, wie sie etwa Platons Demiurg besaß, in voller Klarheit aber erst dem christlichen Schöpfergott zugeschrieben wurde. Wenn das griechische Denken selbst auf der Höhe seines Philosophierens nur nahe an den christlichen Schöpfergott herankam, ohne einen klaren Glauben an diesen Gott-Schöpfer zu gewinnen, so bleibt das chinesische Denken noch viel früher stehen. Ein Grund dafür liegt in der lebenspraktischen Ausrichtung des chinesischen Denkens. Es ist primär auf Ethik ausgerichtet; alles andere tritt demgegenüber zurück. Dem chinesischen Denken blieb die Erfassung des rein Geistigen, wie einer geistigen Persönlichkeit in ihrer qualitativen Eigenart verschlossen, wie auch das metaphysische Transzendieren alles Endlichen zu seinem absoluten in sich stehenden Grunde hin. Den Schlüssel dazu bildet die Analogia entis, welche erst das Philosophieren christlicher Denker klar faßte.

In innerer Konsequenz kommt eine rein monistische Ethik am Ende zu ihrer Selbstzerstörung. So sehr die große Welt-Ordnung von den chinesischen Den-

* Olaf Graf, TAO und JEN. Sein und Sollen im sungchinesischen Monismus. 1970, S. 35

kern gepriesen wird, so energisch die Forderung aufgestellt wird, sich selbst auf diesen Weg der Ordnung zu begeben, so sicher muß die Divinisierung der Ordnung an dem Faktum des Bösen scheitern. Nur so lange vermag die Vergöttlichung der neutralen Welt-Ordnung durchgehalten werden, als man — etwa mit Mengtse — die menschliche Natur für völlig gut ansieht und der Überzeugung ist, daß dem Einsehen des Rechten das Tun des Guten folgen muß. Solange die Leiter der Weltordnung von der Familie bis zum Kaiser, dem „Himmels-Sohn", in Ordnung ist, oder wenigstens als in der Ordnung stehend gedacht werden kann, kann die unbedingte Pietät gegenüber Eltern, Vorgesetzten und dem Kaiser ohne Bruch gefordert werden. Sobald sich aber das Unrecht-Tun der Oberen nicht mehr verheimlichen läßt, muß sich die Gefahr erheben, die ursprüngliche Divinisierung der Welt in ihre Verteufelung umschlagen zu lassen. Eben das tut eine zynische Skepsis. Sie ist auch China nicht fremd geblieben.

Noch war Mengtse ganz von dem alten Glauben an die sittliche Güte der menschlichen Natur erfüllt: sich selbst überlassen führe diese Natur den Menschen zu seinem Ursprung zurück. Indes setzten sophistische Zyniker diesem ethischen Optimismus sehr bald zu, um ihn mehr und mehr zu zersetzen. Denker traten auf, die — tief enttäuscht von der Wirklichkeit, die vom Ideal so weit absteht — die menschliche Natur für radikal böse erklärten und damit begannen, Religion und Sittlichkeit als „Ur-Erfindungen" von „weisen" Herrschern der Vorzeit zu entlarven. Damit war der Wurm des Zweifelns in den göttlichen Himmelsbau eingelassen, der unausgesetzt weiterbohrte, bis am Schluß der ganze Bau in sich zusammenbrach. Sobald der dünne Faden, der die Weltordnung mit dem persönlichen Weltengott verband, zerrissen war, war einer verwegenen skeptischen Aufklärung Tür und Tor geöffnet und die Auflösung der alten Religion in die Wege geleitet.

Wie in vielen anderen Ländern herrschte auch im alten China der Glaube, der Herrscher sei vom „Himmel" her eingesetzt und mit der Aufgabe betreut, Wächter der großen hierarchischen Ordnung auf Erden zu sein, die in der nach Rangordnungen aufgegliederten menschlichen Gemeinschaft ihre erdhafte Basis besitzt, sich in die Höhe erhebt und mit ihrer Spitze bis in den überweltlich gedachten Himmel hineinragt. Im Grunde eines jeden Menschen, auch des einfachsten, lebt ein unmittelbarer Glaube an eine universale Gerechtigkeit. Ihr Vertreter und Garant auf Erden soll der Herrscher sein. Leiden aber Tausende und Millionen eines Volkes an Unrecht, das ihnen dauernd angetan wird, so fiebert der Gerechtigkeitswille zu dem Garanten der Gerechtigkeit hin, der für den einzelnen freilich meist ein unerreichbar fernes Idol bleibt. Lange mag man sich mit dem Gedanken trösten: Würde der Herrscher von dem „himmelschreienden" Unrecht Kenntnis haben, er würde es sicher abstellen und für die Wiederherstellung der Ordnung sorgen. Einmal aber ist das Maß voll: der Ausbruch einer Rebellion ist unausweichlich.

Konfutse war ganz von dem Glauben an die große Weltordnung erfüllt. Er wollte die alte Rangordnung, im Grunde eine ins Metaphysische verlängerte Feudalordnung, in ihrer alten Strenge wiederherstellen. Fühlte er sich doch vom „Himmel" her dazu berufen, für die Wiedereinsetzung des Kaisers als des „Himmels-Sohnes" in seine ihm gebührenden Herrscherrechte zu sorgen. Sittliche Idee und Feudalordnung fielen für ihn ineins. Pietät und Ehrfurcht vor allen Vorgesetzten bildeten das Fundament seiner hausbackenen Lebensphilosophie.

Als aber die Kulturverfeinerung die alten Sitten aufweichte und Feinde in das Land einbrachen, mußte sich den geistig Wachen die Frage stellen, ob die von Konfutse und Mengtse gelegten Grundlagen den Staat für alle Zeiten sichern konnten. Zu den in solcher Lage laut werdenden Fragen gehörte für den praktisch denkenden Chinesen als wichtigste die Frage: Gibt es den „Herrn da oben" mit seinem Richteramt über Gut und Böse oder gibt es ihn nicht? Je häufiger und dringender die Meister der großen Lehre danach befragt wurden, desto unsicherer und ausweichender war ihre Antwort, so daß viele aus dem Gerede nur das „Nein" heraushörten.

Ähnlich wie bei der westlichen Aufklärung lautete das entscheidende Argument der glaubensauflösenden chinesischen Aufklärung: Die geschichtliche Erfahrung spricht gegen die Existenz eines gütigen und in sich guten „Himmels-Herrn". „Statt einer Welterklärung durch den Himmelsgott drängt sich eine innerweltliche Welterklärung durch die rasch angenommene Lehre von den polaren Kräften Yin-Yang wie von den fünf aktiven Grundelementen Wu-shing auf. Damit versuchte man alles zu lösen, nicht nur den äußeren Naturlauf, sondern auch das soziale wie das sittliche Leben. So hatte eben der gute Mensch die richtige Mischung für fünf Elemente, er ordnete sich richtig in die polaren Mächte des Kosmos ein" (Thiel*)).

Freilich vermochten sich im alten China Agnostizismus und daran anschließender Atheismus nicht ohne langen und zähen Widerstand durchzusetzen; dazu war die Autorität der alten Texte zu groß und der alte Himmelsglaube zu sehr im Herzen des Landvolkes verwurzelt. Indes gelangte die Aufklärung in den Bildungsschichten im Laufe des zehnten und elften Jahrhunderts mehr und mehr zum Siege. Ohne daß ein religiöser Prophet dagegen Einspruch erhoben hätte, setzte sich die Neutralisierung des „Himmels" durch. Das innerweltlich geschlossene Weltbild, nach wenigen Prinzipien aufgebaut, schien das rationale Erklärungsbedürfnis zu befriedigen, während sich die irrationalen Bedürfnisse eine Pseudoerfüllung in einer naiv abergläubischen Magie suchten. Gott war durch die Dämonen ersetzt, die Furcht vor den Dämonen an die Stelle der Ehrfurcht vor dem Himmels-Herrn getreten.

* Josef Thiel, Die Entstehung der atheistischen Weltanschauung im alten China, in: Königsteiner Studien, 15. Jg., 1969, S. 45 f.

Aber auch der chinesische Mensch hatte mit der Versuchung des alttestamentlichen Job zu ringen, angesichts des schwer wuchtenden Problems des Leidens, mit dem Himmels-Herrn in einen Redestreit zu treten und gegen ihn aufzubegehren. Der Schrei des verwundeten Herzens gegen das angetane Leid brachte den alten, für naiv gehaltenen Glauben zu Falle; dafür erstand der trotzige Wille zur Selbsthilfe. In der prometheischen Jugendzeit der chinesischen Kultur zwischen 500 bis 200 v. Chr. fühlten sich die Chinesen der Zeit aufgerufen, „die eigene heillose Welt zu bessern, aus eigener Einsicht eine neue zu schaffen, eine friedliche soziale wie politische Ordnung herzustellen. Nie wieder in der dreitausendjährigen chinesischen Hochkultur wurden so viele Theorien erfunden und leidenschaftlich verteidigt, nie wieder wurde so offene Kritik an Vergangenheit und Gegenwart geübt, verbunden mit der Freude an scharfem Wettstreit mit blitzenden Argumenten" (Thiel 49). In diesem Klima einer selbstbewußten Aufklärung mußte der als naiv abgetane Glaube an den Himmels-Herrn verkümmern, um mit der Zeit ganz unterzugehen. Denn weder religiöse Propheten geboten dem Verfall Einhalt, noch erstanden Philosophen, mit den Mitteln philosophischen Denkens den Glauben an den Himmels-Gott zu rechtfertigen.

Lange noch bot die neutralisierte Ordnung der Welt, das „TAO", aktives wie absolutes Ordnungsprinzip der Welt, ein metaphysisches Ersatz-Feld, in das hinein eine Versenkung möglich war, die methodisch gepflegt, sich sogar zu einer Immanenzmystik erheben konnte. Abgedrängt von einem durch persönliche Beziehung belebten Glauben vermochten in dem neutralen „TAO" Millionen von Chinesen mit einer erdhaften Realistik ein gewisses Lebensideal zu finden. Auf die Dauer aber war ein Verfall zu einer verödenden Verflachung unvermeidlich.

Das menschliche Herz, das letzte Liebe und letztes Recht verlangt, vermag sich nicht mit einem neutralen Fatum zufriedenzugeben. Steht hinter dem Weltgeschehen kein Welten-Herr, dem man in Ehrfurcht und Liebe begegnen kann, so müssen Dämonen den Leerraum ausfüllen, jene bösen Mächte, die an allem Leid und Bösen in der Welt Schuld tragen und denen man in Angst möglichst aus dem Wege geht. So drängte in der Zeit, da der Glaube an den Himmels-Gott versank, die Magie mit ihrem krausen Aberglauben und ihren Dämonenbeschwörungen in den frei gewordenen Leerraum ein.

Längst waren die Tempel verlassen, längst hatte der alte Dämonenglaube mit seiner Beschwörungsmagie sein Ansehen eingebüßt, da trat eine neue Magie in den Gesichtskreis der Chinesen. Mit der ganzen Inbrunst eines durch Jahrhunderte frustrierten religiösen Glaubens wurde die Ideologie des Marxismus als jener Glaube gepriesen und angenommen, der vermittels eines zentral gesteuerten Kommunismus kollektivistischer Art die Selbsterlösung bewirkt. Nur so läßt sich der wilde Fanatismus des chinesischen Kommunismus mit seiner Gehirnwäsche wie die Brutalität des Glaubenskampfes begreifen, womit China noch den russischen Bolschewismus übertrumpft hat.

Nachdem sich der kämpferische Atheismus mit seinem Glauben an die menschliche Selbsterlösung durch eine sozialistische Gesellschaftsordnung in Jahrzehnten hat ausweisen können, wie weit er fähig ist, das ersehnte Ordnungs-Paradies auf Erden zu schaffen, wächst die Zahl der Enttäuschten. Das Unrecht ist nicht abgeschafft, sondern hat sich unter der Knute einer erbarmungslosen Diktatur vertausendfacht. Aus dieser großen Massen-Enttäuschung muß es eines Tages zu einem Pendelausschlag in das entgegengesetzte äußerste Extrem kommen. Schon fehlt es nicht an Stimmen, die den zu erwartenden Rückschlag in Aussicht stellen. Hat sich erst einmal der fanatische Schwung des Pseudoglaubens an die kommunistische Selbsterlösung totgelaufen, dann wird — so verheißt man uns — nach einem kurzen Stillstand der Pendel umkehren und mit zunehmender Beschleunigung zum alten Glaubenszentrum zurückschlagen, ähnlich wie es die Erde Jahr für Jahr tut, die bei ihrer alljährlichen Umdrehung um die Sonne einen äußersten Fliehpunkt erreicht, sich dann aber wieder zur Sonne zurückwendet.*). Indes wohnt diesem Vergleich nur ein sehr beschränkter Wahrheitswert inne. Denn der Mensch, der sich — nach einem von Nietzsche verwandten Bilde — selbst von seinem Zentrum losgekettet hat, kehrt nicht „automatisch" in die Gegenbewegung zurück. Vielmehr wird er zunehmend in einen Absturz hineingerissen, in dem er mehr und mehr die Substanz seiner Menschlichkeit verliert, was ihm immer stärker erschwert, von sich aus eine „Kehre" vorzunehmen. Denn wie sich der Mensch „selbst" von Gott, seinem Zentrum, losgekettet hat, so vermöchte auch nur eine vom Menschen selbst getätigte Umkehr, eine „Be-Kehrung", seinen Sturz ins Nichts aufzuhalten.

Von sich aus freilich vermag sich der Mensch von seinem Zentrum loszuketten; einmal in den Sturz hineingeraten kann ihm nur eine Hand helfen, die sich ihm von oben her entgegenstreckt und ihn faßt. Deshalb haben religiöse Geister, denen die ganze Größe des Unheils, das im Unglauben enthalten ist, aufgegangen ist, Ausschau gehalten nach Mächten, die hierbei zu helfen vermöchten. Kardinal Newman hat eine solche rettende Hand in der katholischen Kirche erblickt und immer wieder auf sie hingewiesen. Er war schließlich davon überzeugt, daß Gott selbst in unserer Welt eine Lehrgewalt aufgerichtet hat, die in religiösen Fragen Unfehlbarkeit besitzt. Ihm spitzte sich die religiöse Entscheidungsfrage für unsere Zeit zu in der Alternative: Entweder Katholizismus oder Atheismus; einen Mittelweg gibt es nicht.

Auf dem Wege seiner Überlegungen gelangte Newman zu dem Schluß: „daß es in der wahren Philosophie kein Mittelding zwischen Atheismus und Katholizität gibt, und daß ein ganz konsequenter Geist unter den Bedingungen, in denen er sich hier auf Erden befindet, sich entweder zum einen oder zum anderen bekennen muß. Davon bin ich auch heute noch überzeugt: Ich bin Katholik

* Vgl. hierzu: G. Siegmund, Gott in Sicht?, 1966

durch die Kraft meines Glaubens an Gott; und wenn man mich fragt, warum ich an Gott glaube, dem antworte ich: weil ich an mich selbst glaube. Denn ich finde es unmöglich, an mein eigenes Dasein zu glauben (und dieser Tatsache bin ich ganz sicher), ohne auch an das Dasein dessen zu glauben, der als persönliches, alles sehendes, alles richtendes Wesen in meinem Bewußtsein lebt"**).

Auch heute noch besitzt die alte Weisheit ihre Geltung: Wer sich folgerichtig in die Tatsache seines Gewissens hineinversenkt, kann am Schluß nicht umhin, in ihr „die Stimme Gottes" zu vernehmen.

** John Henry Card. Newman, Geschichte meiner religiösen Überzeugungen, 1954, S. 187

